فتوحات
للمولى لطفي

[/**١ظ**] بسم اللّه الرحمن الرحيم

وبه نستعين

الحمد لِلّه الّذي جعل اختلاف العلماء رحمة، وخصّهم بنباهة الشّأن وعلوّ الهمّة، وكشَف بدعواتهم كلّ بليّة وغُمّة. والصّلاة على سيّدنا شفيع الأمّة، وعلى آله الّذين يلتجى إليهم في كلّ مُلِمّة.

[١] وبعد، فلمّا طال ما جال في خَلَدي من تقبيل عتبة السّلطان الأعظم الأعلم، الخاقان المعظّم المكرّم، ينبوع العدل والحكم، معدن اللّطف والكرم، الملكيّ النَّسَم، القدسيّ الشِّيَم، خليفة الحقّ على الإطلاق، بالإرث والاستحقاق، السّلطان بن سلطان، **سلطان أحمد بن بايزيد خان**، لا زال أيّام معدلته دائرة على العالَمين بالأمن والأمان، وآثار برّه وكرمه جارية على العالِمين باللّطف والإحسان، فطالعتُ الكتب المتداولة بين أيدي النّاس [/**٢و**] كـ**الكشّاف** و**حاشية العضد** و**المحاكمات** و**شرح المواقف** و**حاشية التّجريد**، فجمعتُ ممّا ألهمني اللّه تعالٰى مقدار خمسين أسئلة في هذه الرّسالة لرسم مطالعة السّلطان على الإطلاق، خلّد اللّه سلطانه، وأوضح على العالمين برهانه، وليكون هديّة منّي إلى حضرته الّتي هي غيرة الجنان، وغبطة الجنان، وتحفة لائقة بخدمته الّتي يهدى إليها الشّريف النّفيس من كل مكان، هديّة لا يبلى بكرور الدّهور والأعوام، وتحفة لا يفنى بمرور الشّهور والأيّام.

[٢] ووسمتها بـ**فتوحات** لكونها من محض فتح اللّه عليّ بفيضه وإنعامه، وإلهامه وإعلامه، لا زال جنابه العالي بيمن هذه الرّسالة مهبط أخبار الفتوحات الملكيّة والملكوتيّة، ومحطّ رحال الكرامات الفيضيّة، والغيبيّة اللاٰهوتيّة.

[٣] واللّه الهادي إلى سبيل الرّشاد، ومنه المبدأ وإليه المعاد. [**٢/ظ**]

[٤] والمرجوّ من الجناب السّلطانيّ، لا زال منظورا بالنّظر الرحمانيّ، أن ينظر فيها بنظر ويكون وسيلة إلى نيل المراد وحصول المسؤول، وهو غاية المرتجى ونهاية المأمول.

[٥] إعلموا يا جماهيرَ الأفاضل العظام، و مشاهيرَ الأماثل الكرام، حيّاكم اللّه تعالى و بيّاكم! إنّي أسألكم عن وجه مواضع اِلْتَبَسَ عَلَيَّ وظننتُها غير معقول و مطبوع، سؤالَ متعطّش محرور، لا سُؤال مُمْتحِن مغرور، فإن كان ما عندكم من الكثير والقليل، ما يشفي العليل، ويروي الغليل، فلْيَتَنَعّمُوا عَلَيَّ ليفوزوا ثناءً جميلا، وأجرًا جزيلًا. و إلّا فاللّه بيني وبينكم، وكفى باللّه وكيلًا.

[المسائل المتعلّقة بعلم التّفسير]

[المسألة الأولى]

[٦] سورة البقرة: قال اللّٰه تعالى: ﴿وَإِذِ ابْتَلَى إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ [البقرة، ١٢٤/٢]

[٧] قال في **الكشّاف:** «وقراءة أبو حنيفة وهو قراءة ابن عبّاس [**٣/و**] ‹إبراهيمُ ربَّه› رفع ‹إبراهيم› ونصب ‹ربّه›. والمعنى: أنّه دعا بكلماتٍ من الدّعاء فعل المختبر هل يجيب إليهنّ أم لا؟»[١]

[٨] قال الإمام الرّازي: «حمل ‹الابتلاء› على المجاز على هذه القراءة -وإن صحّ من العبد الاختبار- واجب بناءً على أنّه لا يجوز أن يكون اللّٰه مختبرا. أقله أنّه سوء أدب.»[٢]

[٩] وقال الشّارح التّفتازانيّ: «لا يصحّ تعليقه بالربّ؛ إذ لا يحسن»[٣] إلخ.

---

١ **تفسير الكشاف** للزمخشري، تصحيح خليل مأمون شيحا، دار المعرفة، بيروت، ٢٠٠٢، ٣١٧/١.

٢ لم نعثر على هذه العبارة بالضبط. لعله يشير إلى التفسير التالي: فعل المختبر يشعر بأن اختبار ابراهيم أيضا ربه استعان مسبوقه بالتشبيه لكن يجوز أن يكون ابراهيم مختبرًا بالحقيقة. ولعله يقول إنما جاز أن يكون ابراهيم مختبرًا لو جاز أن يكون الله تعالى مختبرا. وأقله أنه سوء أدب. راجع **شرح مشكلات الكشاف** لقطب الدين الرازي، مكتبة سليمانية، قسم فاتح، رقم ٦٢١، ورقة ٧٢ ظ.

٣ **حاشية على الكشاف** للتفتازاني، مكتبة كوبريلي، قسم فاضل أحمد باشا، رقم ١٨٩، ورقة ٩١و.

[١٠] أقول: لا حاجة إلى هذا التكلّف؛ فإنّ «الابتلاء» وإن صحّ تعليقه بالربّ لا يجوز أن يراد هنا معناه الحقيقيّ؛ لأنّه معلوم قطعًا أن الصّادر من إبراهيم -عليه السّلام- ليس إلا حقيقة الدّعاء، لا الاختبار. إذ المراد من «الكلمات» على هذه القراءة قولُه: ﴿رَبِّ اجْعَلْ﴾ إلخ، وغير ذلك ممّا يتلوه الأدعية، وهذه كلّها ليست اختبارًا قطعًا سواء صحّ الاختبار من إبراهيم مع ربّه حقيقة أو لا؛ إذ قصد إبراهيم إجابة اللّه إيّاه لا الاختبار أنّه يجاب أم لا.

[المسألة الثانية]

[١١] [/**٣ظ**] قال صاحب **الكشاف**: «كأنه قيل: فماذا قال له ربه حين أتمّ الكلمات؟ فقيل: ﴿قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾.»[٤]

[١٢] أقول: هذا التقدير يقتضي أن يكون إمامة إبراهيم بعد إتمام الكلمات، ومعنى إتمامهنّ أداؤهنّ والقيام بهنّ، كما ذكره وجعله نظيرًا لقوله ﴿ وَإِبْرَاهِيمَ الَّذِي وَفَّى ﴾.[٥] وذكر في تفسير «الوفاء» أداء ما التزمه والقيام به. فيلزم أن يكون الهجرة والختان وذبح الابن قبل الإمامة. وليس كذلك سيّما إذا فسر «الإمامة» بالنّبوّة؛ لأن ختانته كان في سن ثمانين أو مائة وعشرين، والنبوة قبل ذلك. ذكر في **الكبير**: وذبح الابن أيضًا كان في الكبر لقوله ﴿وَهَبَ لِي عَلَى الْكِبَرِ إِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ﴾. وتفسير «الإمامة» بالنّبوّة مصرّح به فيه. يدل عليه ما ذكر في **الوجيز** أن المراد من العهد في ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي﴾ النبوة.[٦] فلا بدّ أن يكون المراد بالإمامة أيضًا، وإلا لا يلتئم الجواب.

[٤] **تفسير الكشاف** للزمخشري، ٣١٧/١.

[٥] **تفسير الكشاف** للزمخشري، ٦٤٦/٥-٦٤٧.

[٦] راجع **الوجيز في تفسير الكتاب العزيز** للواحدي، دار القلم، دمشق، ١٩٩٥، ص ١٣٠.

[المسألة الثالثة]

[١٣] [**/٤و**] قال القاضي في تفسيره: «وإمامته عامّة مؤبّدة؛ إذ لم يبعث نبيّ بعده إلّا كان من ذرّيّته مأمورًا باتّباعه.»[٧]

[١٤] وقال الإمام في **الكبير**: «قال أهل التّحقيق: المراد من الإمامة هٰهنا النّبوة، والمراد من قوله تعالٰى ﴿لِلنَّاسِ﴾ كل النّاس.»[٨]

[١٥] أقول: ههنا بحثان:

الأوّل: أنّ التّأبيد يقتضي أن لا يكون شريعة نبيّنا ناسخ شريعة إبراهيم، وليس كذلك؛ إذ صرّح في **الكبير** في تفسير قوله ﴿ وَمَنْ يَرْغَب عَنْ مِلَّة إبْرَاهِيم ﴾ عليه السّلام، أنّ شريعة محمد عليه السّلام ناسخ لشريعة إبراهيم.[٩] وأيضًا في **مختصر ابن الحاجب**: انعقد الإجماع على أنّ شريعته ناسخ للشّرائع.[١٠]

[١٦] الثّاني: أنّ عموم نبوّته عليه السّلام مخالف لقوله عليه السّلام: أُعْطِيتُ خَمْسًا لَمْ يُعْطَهُنَّ أَحَد مِنَ الأَنْبِيَاءِ قَبْلِي: نُصِرْتُ بِالرُّعْبِ مَسِيرَةَ شَهْرٍ، وَجُعِلَتْ لِيَ الأَرْضُ مَسْجِدًا، فَأَيُّمَا رَجُلٍ مِنْ أُمَّتِي أَدْرَكَتْهُ الصَّلاَةُ فَلْيُصَلِّ، وَأُحِلَّتْ لِيَ الغَنَائِمُ وَلَمْ يَحِلَّ قَبْل، وَأُعْطِيتُ الشَّفَاعَةَ [**/٤ظ**] وَكَانَ النَّبِيّين يُبْعَثُ في قَوْمِهِ خَاصَّةً وَبُعِثْتُ إِلَى النَّاسِ عَامَّةً.[١١]

[المسألة الرابعة]

[١٧] قال اللّه تعالى ﴿الحَجُّ أَشْهُرٌ مَعْلُومَاتٌ﴾ الآية، [البقرة، ١٩٧/٢].

[١٨] قال صاحب **الكشّاف**: «ما فائدة التّوقيت بهذه الأشهر؟ قلت: فائدته أنّ شيئًا من أفعال الحجّ لا يصحّ إلا فيها.»[١٢]

٧ **أنوار التنزيل وأسرار التأويل** للبيضاوي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٠٤/١.

٨ **مفاتيح الغيب** لفخر الدين الرازي، دار الفكر، ١٩٨١، ٤٣/٤.

٩ راجع **مفاتيح الغيب** لفخر الدين الرازي، ٧٦/٤.

١٠ **مختصر المنتهى** لابن الحاجب، مطبعة كردستان العلمية، القاهرة، ١٣٢٦، ص ٢١٩.

١١ **صحيح البخاري**، ٩٥/١ (١٤٢٢).

١٢ **تفسير الكشاف** للزمخشري، ٤٠٦/١.

[١٩] قال الشّارح التّفتازانيّ: قيل: هٰذا بيان على مذهب أبي حنيفة. والمراد بـ«الأفعال» الأركان، لكنّه يشكل بطواف الزيارة؛ لأنّه من جملة أركان الحجّ وهو يصحّ في كل واحدٍ من أيّام النّحر، وهو اليوم العاشر من ذي الحجّة والحادي عشر والثاني عشر.[١٣] هٰذا نقل معنى كلامه.

[٢٠] أقول: ويمكن أن يجاب عنه بأن يقال: إنّ تنوين «شيْئًا» لتعميم الأنواع، لا لتعميم الأفراد. يعني أنّ كلّ نوعٍ نوعٍ من أنواع أفعال الحجّ لا يصحّ إلّا فيها. وهذا يقتضي أن يصحّ كلّ نوع بجميع أفراده فيها لا في غيرها. ولا ينافي ذلك صحّة فردٍ من نوعٍ من الأنواعِ في غيرها؛ لأنّ التّنكير إذا كان لتعميم الأنواع يكون الحكم فيه على الأنواع **[/٥٥و]** بجميع أفراده، ولا يكفي في الحكم على الأنواع ثبوت ذلك الحكم لفردٍ منه باعتبار وجود النّوع في ضمن ذلك الفرد؛ لأنّ ذلك تدقيقٌ فلسفيّ لا يعتبر في المحاورات ومتعارف اللّغة. وذلك لا يخفى على من له دربةٌ في العلوم العربيّة؛ بل الحكم على النّوع في متعارف اللّغة إنّما يصحّ إذا كان ذلك الحكم صادقًا لجميع أفراد ذلك النّوع؛ أي يصدق عليه باعتبار تقدير وجوده في أيّ فردٍ كان، ويكون لازم النّوع في أيّ فردٍ يوجد. ومثل ذلك يقال له «حكم النّوع».

[٢١] فإن كنتَ في ريبةٍ مما ذكرنا فانظر إلى قولنا: اللّه خلق نوعًا[١٤] من أنواع الدّابة على صفة نوع يمشي على بطنه، ونوعٍ يمشي على رجلين، ونوعٍ يمشي على أربعٍ. كيف يجد صحّة الحكم منوطًا على ثبوت كلٍّ من تلك الأحكام الثّلاثة لكلّ ما يحكم عليه من تلك الأنواع الثّلاثة، وكيف يخرج الكلام عن متعارف اللّغة إذا حكمت عليها بتلك الأحكام باعتبار ثبوتها لفردٍ منها؟! **[/٥٥ظ]** وهذا ممّا يعرفه الطّبع السليم والفهم المستقيم. أو إلى قولنا: كل نوعٍ من أنواع الحيوانات كان في سفينة نوحٍ. كيف نجد الكلام سمجًا قبيحًا خارجًا عن قانون اللّغة! اللّهمّ إلّا بتأويل «من كلّ نوعٍ من أنواع الحيوانات».

• • • • • • • • • • •

[١٣] والعبارة بتمامها في **حاشية على الكشاف** للتفتازاني، ورقة ١١٣و.

[١٤] في الأصل: نوع.

[٢٢] فإذا تمهّد هذا، فنقول:

معنى كلام صاحب **الكشّاف** أنّ كلّ نوع من أنواع أفعال الحجّ لا يصحّ إلّا في تلك الأشهر المعلومات. وهذا حصر صحّة وقوع أنواع الأفعال في تلك الأشهر، والحصر يتمّ بالإثبات والنّفي، وههنا كذلك؛ فإنّ جميع أنواع أفعال الحجّ باعتبار وجوده في جميع أفراده يصحّ أن يقع فيها بحيث يتمّ أمر الحجّ ولا يصحّ أن يقع في غيرها بهذه الحيثيّة؛ لأنّ أنواع أفعال الحجّ الطّواف والرّمي والوقفة والسّعي وكلّ واحد من تلك الأنواع يصحّ وقوعه في وقت الحجّ باعتبار وجوده في جميع الأفراد بحيث يتمّ به أمر الحجّ لا في غير وقت الحجّ؛ فإنّ طواف الزّيارة وإن كان [/**٦و**] يمكن أن يوجد في حادي عشر والثّاني عشر لكن نوع الطّواف باعتبار جميع أفراده لا يوجد فيهما، ولا ينتقض الحصر بطواف الزيارة باعتبار صحّة وقوعه في حادي عشر.

[٢٣] وعلى هذا استقام الكلام واتّضح المرام بلا احتياجٍ إلى تقييد الأفعال بالأركان، كما لا يخفى على أرباب الإنصاف الذين يجتنبون عن طريقة الاعتساف لا على الّذين يهيمون في وادي الضّلال ولا يعرفون من العلوم غير القيل والقال.

[٢٤] هذا هو الجواب على مذهب أبي حنيفة. وأمّا الجواب على مذهب الشّافعيّ، فالعهدة على الشّفعويّة.

[المسألة الخامسة]

[٢٥] قال صاحب **الكشّاف**: «اسم الجمع يشترك فيه ما وراء الواحد.»[١٥]

[٢٦] قال القطب الرّازي: «لأنّ معنى الجمع ضمّ شيءٍ إلى شيءٍ وهو متحقّق في الإثنين، وإذا جاز أن يطلق الجمع على الإثنين فبالأولى جواز إطلاقه على الإثنين وبعض الثّالث.»[١٦]

[١٥] **تفسير الكشاف** للزمخشري، ٤٠٦/١.

[١٦] **حاشية على الكشاف** لقطب الدين الرازي، ورقة ٩٠ و.

[٢٧] أقول: هذا غلطٌ نشأ من اشتباه المفهوم [**٦/ظ**] بما صدق عليه؛ فإنّ ما ذكره معنى لفظ الجمع المركّب من «ج، م، ع» لا ما يصدق عليه من صيغ الجمع؛ فإنّ معناه ضمّ شيءٍ يصدق عليه مفردها إلى شيءٍ كذلك، فكيف يكون بعض الثّالث الّذي لا يصدق عليه المفرد من تلك الأشياء حتّى يكون من المضمومات. فعلى هذا لا يصحّ أن يطلق صيغ الجمع على الإثنين وعلى بعض الثّالث بحسب الوضع. اللّهمّ إلا أن يطلق بطريق التّجوّز.

[٢٨] وعلى هذا لا يصحّ قول التّفتازانيّ ميل إلى المذهب المرجوح في أقلّ الجمع؛ لأنّه لا وجه لصحّة هذا الإطلاق على المذهب المرجوح أيضًا لما ذكرنا.

[٢٩] فالحقّ في هذا المقام، ما اختاره صاحب **الكشف**[١٧] من أنّ هذا تجوّز في الجمع بحسب صيغته، لا إطلاق بحسب الحقيقة.[١٨]

[المسألة السادسة]

[٣٠] **سورة آل عمران**: قال اللّه تعالى ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللّٰه وَالرَّاسِخُونَ﴾ الآية، [آل عمران، ٣/٧].

[٣١] قال صاحب **الكشّاف**: عطف ﴿الرَّاسِخُونَ﴾ أوجه من الوقف [**٧/و**] على ﴿إِلَّا اللّٰه﴾.[١٩]

[٣٢] وأورد الشّارح التّفتازاني لأوجَهِيّته وجوهًا. من جملته، أنّ قيد «الرّسوخ» على تقدير الوقف ضائع.[٢٠]

[١٧] وهو عمر بن عبد الرحمن الفارسي القزويني، متوفى سنة ٧٤٥.

[١٨] **كشف الكشاف** لعمر بن عبد الرحمن القزويني، مكتبة مجلس شورای ملی، رقم ٣٢٩١، ورقة ١٦٣و.

[١٩] **تفسير الكشاف** للزمخشري، ٥٢٩/١.

[٢٠] **حاشية على الكشاف** للتفتازاني، ١٤٢و.

[٣٣] أقول: فائدة هذا القيد إظهار افتضاح شأن المعتنين للتّأويل، وهم الّذين في قلوبهم زيغ على وجه المبالغة، يعني أنّ حال الرّاسخين مع رسوخهم أن ﴿يَقُولُونَ آمَنّا﴾ الآية. فكيف يطلبون هؤلاء الزّائغين تأويل المتشابهات. ولا يخفى على من له ذوقٌ سليمٌ أنّ هذا المعنى لا يحصل بإيراد «العالِمين» على وجه الإطلاق. ثمّ إنّه يجوز أن يكون جملة ﴿وَالرَّاسِخُونَ﴾ إلخ معطوفا على جملة ﴿وَمَا يَعْلَمُ ﴾ إلخ. ويكون المعطوف والمعطوف عليه حالًا من قوله ﴿وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ ﴾؛ ولا يكون قوله ﴿وَالرَّاسِخُونَ﴾ ابتداء الكلام. وعلى هذا يندفع قوله «لكان الأنسب أن يقال وأمّا الرّاسخون فيقولون»، فافْهم!

[المسألة السابعة]

[٣٤] قال اللّه تعالى ﴿رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا﴾ [آل عمران، ٨/٣].

[٣٥] قال صاحب **الكشّاف**: «لا تمنعنا ألطافنا.»[٢١]

[٣٦] قال الشّارح التّفتازاني:» يعني [**٧/ظ**] أنّ الكلام كنايةٌ أو مجازٌ؛ إذ لا يحسن من اللّه «إزاغة القلوب» ليسأل نفيها، لأنّه إضلال.»[٢٢]

[٣٧] أقول: كما أنّه لا يحسن من اللّه «الإزاغة» كذلك لا يحسن منه «منع الألطاف»؛ فلا معنى للسّؤال قطعًا بناءً على مذهبهم. والحقّ أن يقال: إنّ منع اللّطف وإن لم يجز على مذهبهم لكنّه نزله بمنزلة الجائز لهضم النّفس وزيادة إظهار التّنزّل والتّذلّل. ولم يعتبر ذلك في معنى «الزّيغ» للاحتراز عن إسناد «الزّيغ» ظاهرًا صريحًا إليه.

[٢١] **تفسير الكشّاف** للزّمخشري، ٥٢٩/١.

[٢٢] **حاشية على الكشّاف** للتّفتازاني، ١٤٢ظ.

[المسألة الثامنة]

[٣٨] قال اللّه تعالى: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ﴾، [آل عمران، ٨/١٨].

[٣٩] قال صاحب **الكشّاف**: «شبّهت دلالته على وحدانيّته بأفعاله الخاصّة التي لا يقدر عليها غيره، وبما أوحى من آياته النّاطقة بالتّوحيد بشهادة الشّاهد في البيان والكشف، وكذلك إقرار الملائكة وأولي العلم بذلك واحتجاجهم عليه.»[٢٣]

[٤٠] قال الشّارح: «فإن قيل: الإقرار مع مطابقة القلب حقيقة الشّهادة، ولو سلّم أنّه لا بدّ [**٨/و**] من زيادة خصوص، فهي ممكنة من الملائكة والثّقلين، فأيّ حاجة إلى اعتبار المجاز؟ فكذلك الجمع بين معنييْن مجازييْن كالدّلالة والإقرار. قلنا: الدّلالة والإقرار من أفراد معنىً مجازيٍّ هو الأمر المشبّه بالشّهادة، لا معنيان مجازيّان ليمتنع إرادتهما. وإنّما لم يعتبر تقدير إعادة الفعل ليكون الأوّل مجازًا، والثّاني حقيقة؛ لأنّه خلاف الظّاهر مع الغنية عنه بالمجاز المستفيض.»[٢٤]

[٤١] أقول: فيه بحث؛ لأنّ صريح عبارة الكشّاف دالّ على أن المشبّه كلّ من الدّلالة والإقرار بخصوصه، لا باعتبار عامّ لهما، كما لا يخفى على المتأمّل في عبارته. وأيضًا المعنى الذي يقتضيه الذّوق السّليم المناسب لبلاغة القرآن أن يعتبر كلّ من الدّلالة والإقرار بخصوصه؛ لأنّ المقام مقام إثبات الوحدانيّة بطرق شتّى، كما لا يخفى. ثمّ الحقّ أن يقدّر في المعطوف معنىً شهد على وجهٍ مناسبٍ له.

[٢٣] **تفسير الكشاف** للزمخشري، ١٨/٢.

[٢٤] **حاشية على الكشاف** للتفتازاني، ١٤٤ظ.

[المسألة التاسعة]

[٤٢] ثمّ قال صاحب **الكشّاف**: «و‹أولوا العلم› هم الّذين [**/٨ظ**] يثبتون وحدانيّته وعدْله بالـحجج السّاطعة والبراهين القاطعة، وهم علماء العدل والتّوحيد.»[٢٥]

[٤٣] قال الشّارح: «إن أراد المعترفين بذلك المحتجّين عليه على ما فسّر به شهادتهم، فجميع علماء الإسلام سيّما أهل السنّة علماء العدل والتّوحيد؛ بل كثير من العوامّ العالِمين بذلك بأدلّةٍ إجماليّةٍ. وإن أراد علماء المعتزلة على ما سمّوا به أنفسهم فباطلٌ، بل كفْر؛ لأنّ أولي العلم الشّاهدين بذلك هم الأنبياء والأولياء والعلماء وكلّ من يعترف به ويعرفه بالدّليل من الأمم السّالفة، فكيف يصحّ الحصر على حثالة المعتزلة؟

[٤٤] أقول: مراده من «علماء العدل والتّوحيد» كلّ من كان على عقائد المعتزلة نبيًا كان أو وليًا، سلفًا كان أو خلفًا؛ لأنّ الاعتقاد الحقّ على زعمه اعتقاد المعتزلة، ويزعم أيضًا أنّ الأمم السّالفة من الأنبياء والأولياء والعلماء الّذين مدحهم اللّه تعالى بكونهم أولي العلم على هذا الاعتقاد، وهم الّذين يثبتون [**/٩و**] وحدانيّته وعدله بالحـجج والبراهين القاطعة، لا غيرهم. فلا يلزم الحصر على الطّائفة الحادثة بعد نبيّنا. ولو سُلّم الحصر عليهم فلا نسلّم أنه حصر حقيقيّ، بل حصرٌ إضافيّ بالإضافة إلى سائر العلماء من علماء أمّة نبيّنا المنتصبين لإقامة الأدلّة الاعتقادية بعد الأصحاب والتّابعين. فعلى هذا، لا ينبغي أن يتخيّل الكفر في كلامه.

[٢٥] **تفسير الكشاف** للزمخشري، ٥٣٧/١.

[المسائل المتعلّقة بعلم أصول الفقه]

[المسألة العاشرة]

[٤٥] قال الشّيخ ابن الحاجب في **المختصر** الذي اختصره من كتابه المسمّى بـ**منتهى السّؤل والأمل في علميْ الأصول والجدل**: «وينحصر في المبادي والأدلّة السّمعيّة والتّرجيح والاجتهاد.»[٢٦]

[٤٦] قال الشّارح المحقّق عضد الملّة والدّين: «ينحصر المختصر أو العلم في أمور أربعة.»[٢٧]

[٤٧] قال السّيد الشّريف، عامله اللّه بلطفه اللّطيف: «فإن جعل الضّمير للمختصر، وهو المختار لعدم الاحتياج إلى الاعتذار ولأنّ الأنسب على الوجه الآخر تأخيره عن تعريف **[٩/ظ]** علم الأصول، فلا إشكال؛ لأنّ الأمور الأربعة أجزاء للمختصر وجزئيّات لما يتضمّنه. وأمّا الخطبة فلا اعتداد لخروجها وإن جعل للعلم لا يستقيم إذا أطلقت مبادي العلم على ما يتوقّف عليه ذاتًا أو تصوّرًا أو شروعًا، كما فعله المصنّف، فليست بتمامها من أجزائه؛ فإن تصوّر الشّيء ومعرفة غايته خارجان عنه، ولا من جزئيّات ما يتضمّنه حقيقة لدخوله فيه قطعًا.»[٢٨]

• • • • • • • • • • •

[٢٦] **مختصر المنتهى** لابن الحاجب، ١/ ٢٣.

[٢٧] **شرح مختصر المنتهى** لعضد الدين الإيجي، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٤، ٢٣/١.

[٢٨] **حاشية على شرح مختصر المنتهى** للجرجاني، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٤، ٢٥/١-٢٦.

[٤٨] أقول: ولنا في هذا المقام أبحاث:

أمّا أوّلًا، فلأن الاحتياج إلى العذر ثابت على تقدير رجوعه إلى المختصر أيضًا؛ لأنّ الحصر جزءٌ من المختصر وخارجٌ عن الأقسام الأربعة. أمّا عن الثّلاثة الأخيرة فظاهرٌ، وأمّا عن الأوّل فلقوله «فالمبادي حدّه وفائدته واستمداده» فمحتاج إلى العذر.

[٤٩] وأمّا ثانيًا، أنّ قوله «ولأنّ الأنسب تقديم تعريف علم الأصول على تقسيمه» ممنوع؛ لأنّه إنّما يكون أنسب إذا لم يكن التّعريف من أقسامه، وإلّا فلا بدّ من ذكره عقيبه كما فيـ[ما] نحن بصدده.

[٥٠] **[/١٠و]** وأمّا ثالثًا، فهو أنّ قوله «وأمّا الخطبة فلا اعتداد لخروجها»، نُقل منه أنّ المراد انحصار ما عداها، مبنيّ على أنّ المدلول بقوله «ثمّ اختصرته» ماعدا الخطبة من المبادي والمسائل. وأنت خبير أنّه حينئذ يجب خروج الخطبة، فلا يناسب قوله «فلا اعتداد» إلخ. لأنّه يدلّ على أنّ الخطبة من أجزاء المقسم لكن ليست جزءًا معتدّا بها، فلا بأس لخروجها عن الأقسام.

[٥١] وأمّا رابعًا، أنّ قوله «إنّه لا يصحّ أن يكون من قبيل حصر الكلّيّ في جزئيّاته» أيضًا غير مستقيم؛ لأنّ المراد بما يتضمّنه العلم هو خصوصيّة كلّ من الجزء والخارج من باب الجمع بين الحقيقة والمجاز؛ فإنّه يجوز عند المصنّف. أو يراد به ما يبحث عنه في تحقيق العلم من باب عموم المجاز دون التّغليب، هذا.

[٥٢] وقد يرجّح العلم بوجوهٍ:

[٥٣] الأوّل، أنّ الحصر في أجزاء المختصر إنّما هو بتبعيّة أجزاء العلم فيكون الحصر فيه بالذّات، وفي أجزاء المختصر بالتّبع. والحمل على ما بالذّات أولى [/**١٠ظ**] وأرجح.

[٥٤] الثّاني، أنّ الضّمائر في قوله «فالمبادي حدّه وفائدته واستمداده» وكذا في قوله «وأمّا حدّه» راجعة إلى العلم السّابق ذكر قطعًا. فينبغي أن يكون الضّمير في قوله راجعًا إليه أيضًا لِئلّا يؤدّي إلى التّنافر بين الضّمائر.

[٥٥] الثّالث، أنّ عود الضّمير إلى «المختصر» يفضي إلى كثرة التّقدير في الأقسام، بخلاف ما إذا كان إلى «العلم» فإنّه لا يفضي إليها، كما لا يخفى على من تأمّل، فيكون أرجح.

[المسألة الحادية عشرة]

[٥٦] قال الشّارح المحقّق: «إنّ الحصر في مثله استقرائيّ» إلخ.[٢٩]

[٥٧] قال الأبهري: «يحتمل أن يراد بـ‹الاستقراء› ما هو المتعارف، أي استدلال بالجزئيّ على الكلّي أي بالقضايا التي موضوعاتها جزئيّات إضافيّة على القضايا التي موضوعها كلّيّ»[٣٠] إلخ.

[٥٨] وقال السيّد الشّريف: «هذا غير صحيح؛ إذ هو استدلال بأحكام الجزئيّات على حكم الكلّيّ. والمقصود من القسمة تحصيل الأقسام لا تعدية حكمها إلى مقسمها.»[٣١]

[٢٩] **شرح مختصر المنتهى** لعضد الدين الإيجي، ٢٤/١.

[٣٠] **حاشية على شرح المختصر** لسيف الدين الأبهري، مكتبة سليمانية، قسم جار الله، رقم ٤٧٠، ورقة ٤ظ.

[٣١] **حاشية على شرح مختصر المنتهى** للجرجاني، ٢٧/١.

[٥٩] أقول: فيه نظر؛ إذ لا تمانع بين كون المقصود تحصيل الأقسام وبين تعدية حكمها **[/١١و]** إلى مقسمها.

فإن قلت: الاستدلال بأحكام الجزئيّات لا يتمّ بدون الانضباط والانحصار. فلو استدلّ بأحكامها على الحصر يلزم الدّور.

قلت: الاستدلال بأحكام الجزئيّات إنّما يتوقّف على انحصار الجزئيّات في الأقسام الأربعة مثلًا، فيستدلّ بأحكامها على انحصار الكلّيّ في الأقسام الأربعة. والأوّل مستفاد من اللّغويّ، والثّاني من الاصطلاحيّ. ومنه ظهر أنّ الاستقرائيّ يستمدّ من اللّغويّ.

[المسألة الثانية عشرة]

[٦٠] قال الفاضل الشّريف: «الطلب فعلٌ اختياريّ لا يتأتّى إلا بإرادة متعلّقة بخصوصيّة المطلوب موقوفة على امتيازه عمّا عداه.»[٣٢]

[٦١] أقول: أي عمّا ليس بمطلوب، ولا يلزم منه أن يتوقّف تعلّق الطّلب بشيءٍ على امتيازه على وجهٍ جزئيٍّ؛ بل يتوقّف على امتيازه بقدر ما يتعلّق الطّلب به. فإذا أردتَ مطلق الحركة لا يجب عليك أن يتصوّرها على وجهٍ جزئيٍّ؛ بل لا بدّ من أن يتصوّرها على وجهٍ يتعلّق طلبك بها من ذلك الوجه. فاندفع **[/١١ظ]** ما قيل من أنّ ما ذكرتم خلاف ما يجده العاقل في نفسه؛ فإنّ المتحرّك في مسافة فرْسخٍ مثلًا قد يقطعها مع عدم الشّعور بالحدود الواقعة فيها والحركات المنطبقة عليها لاشْتغال نفسه بشاغِلٍ من مرضٍ أو عرض.

[المسألة الثالثة عشرة]

[٦٢] وأجيب بأنّ الموجود من الحركة ما هي بمعنى التّوسّط وهو أمرٌ واحدٌ شخصيّ مستمرّ من أوّل المسافة إلى منتهاها، فيكفي فيها تخيّل المسافة وحدودها إجمالًا وقصد واحد متعلّق بالحركة عليها.

٣٢ **حاشية على شرح مختصر المنتهى** للجرجاني، ٤٦/١.

[٦٣] على أنّ المجيب لم يصب المَحَزّ؛ لأنّ الكلام هٰهنا على أصل الأصوليّين من المتكلّمين، وهم لا يقولون بالحركة بهٰذا المعنى؛ بل الحركة عندهم كونيْن في آنين في مكانين، فيكون في مسافة فرسخ حركات كثيرة.

[٦٤] ولو تنزّلنا إلى أصل الحكيم، لقائلٍ أن يقول: إنه حينئذٍ يكون في كل خطوةٍ من الخطوات الواقعة في مسافة فرسخٍ حركتين مختلفتين صاعدة وهابطة، فيحتمل أن يكون مراد المعترض من الحدود ما يقع بين تينك الحركتين الواقعتين في كل خطوة **[/١٢و]** ومن الحركات تلك الحركات الواقعة فيها، فلا يتمّ الجواب أصلًا.

[المسألة الرابعة عشرة]

[٦٥] قال الشّارح: «أصول الفقه عَلَم لهذا العلم.»[٣٣]

[٦٦] قال الشّريف: «هو من أعلام الأجناس؛ لأنّ علم أصول الفقه كلّيّ يتناول أفرادًا متعددةً؛ إذ القائم منه بـ» زيد « غير ما قام بـ«عمرو» شخصًا وإن اتّحد معلومًا هما وهو القواعد الكلّيّة المتعلّقة باستنباط الأحكام الشّرعيّة الفرعيّة.»[٣٤]

[٦٧] أقول: إنّ علم الأصول موضوع بوضعٍ عامٍ لكلّ ما قام بزيدٍ وعمروٍ وبكرٍ إلى غير ذلك؛ لا أنّه موضوع لواحد نوعيّ يعتبر فيه الوحدة في غير المحال؛ ولا لأمر عارضٍ يندرج فيه الجزئيّات. وإلّا لكان استعماله في تلك الجزئيّات باعتبار خصوصها مجازًا.

[المسألة الخامسة عشرة]

[٦٨] قال الشّارح: «الأحكام قد يؤخذ لا من الشّرع كالتّماثل والاختلاف، وقد يؤخذ منه. وتلك إما اعتقاديّة لا تتعلّق بكيفيّة عملٍ»[٣٥]. كقولنا: اللّه حيّ، عالم، قادر، مريد.

[٣٣] **شرح مختصر المنتهى** لعضد الدين الإيجي، ٦٣/١.

[٣٤] **حاشية على شرح مختصر المنتهى** للجرجاني، ٦٩/١.

[٣٥] **شرح مختصر المنتهى** لعضد الدين الإيجي، ٦٣/١.

[٦٩] أقول: فإن قلت: ثبوت النّبوّة يتوقّف على [/١٢ظ] اعتقاد كونه تعالى حيّا، قادرًا، مريدًا؛ فلو أخذت هذه العقائد من الشّرع لَدَار.

قلتُ: وإنّما يلزم ذلك لو توقّف دلالة المعجزة عليها، وليس كذلك. فيمكن الاستدلال بالشّرع وبالقرآن المعجز؛ فإنّه كما يدلّ على نبوّته عليه السّلام يدلّ على ثبوت تلك الصّفات للّه تعالى.

[المسألة السادسة عشرة]

[٧٠] لا يقال: قد صرّحوا بأنّ دلالة المعجزة يتوقّف على ثبوت الحياة والعلم؛ بل على ثبوت القدرة والإرادة للّه تعالى أيضًا -كما سيأتي- ليمكنه إيجادها على وفق دعواه، فلو أخذت من الشّرع يلزم الدّور.

[٧١] لأنّا نقول: وجود المعجزة يتوقّف على ثبوت تلك الصّفات للّه تعالى، وأمّا دلالتها فلا يتوقّف إلّا على كونها خارقةً للعادة لا يمكن معارضتها مع ظهورها على يدِ مدّعي النّبوّة على وفق دعواه مقارنة لدعواه من غير تكذيبها إيّاه؛ فإنّها إذا ظهرت كذلك يعلم بالضرورة أنّها من فعل اللّه تعالى، قصد به تصديق ذلك المدّعى [/١٣و] وأنّه تعالى متّصف بتلك. وللقرآن جهةٌ أخرى يدلّ بها عليها أيضًا وهي أنّه قد ثبت بإعجازه أنّه ليس بكلام البشر؛ بل هو كلام خالق القوى والقدر، فيكون ما يتضمّنه حقًّا وصدقًا. ومن جملته أنّه بكلّ شيء عليم، و على كلّ شيء قدير، هذا.

[٧٢] وقد يقال: «إنّ تلك العقائد يجب أن يؤخذ من الشّرع وإن استقلّ العقل بإثباتها ليعتدّ بها.»[٣٦] ولهٰذا كان صناعة الكلام حاكمةً على الفلسفة الأولى المأخوذ من العقل الصّرف من غير تأكّدٍ بالشّرع.

[المسألة السابعة عشرة]

[٧٣] قال الفاضل الشّريف: «واعلم أنّ ثبوت المختار ما أجمع عليه أهل الملّة، وقد برهن عليه في الكلام. وأمّا تجانس الجواهر الأفراد بمعنى تماثلها، فعند بعض المتكلّمين فإن كانت متجانسةً وهي قابلةٌ لصفات متباينة. فالجبل عبارةٌ عن مجموع جواهر موصوفةٍ بالـحَجريّة وذلك المجموع بعينه قابل للذّهبية المستلزمة لنقيض الحَجريّة. فالحكم بكونه حـجرًا محتمل لنقيضه وإن كانت متخالفة الحقائق وما [**١٣/ظ**] يتركّب منه الجبل لا يجوز أن يتركّب منه الذّهب. فليس هناك موضوع معيّن يصحّ أن يتوارد عليه هٰذان الوصفان المتنافيان. فليس الحكم على الجبل محتملًا لنقيضه.»[٣٧] هٰذا كلامه.

[٧٤] أقول: وفيه بحث. لأنّ النّقيض بما هو بعلمنا بأنّ الجبل الّذي رأيناه فيما مضى لم ينقلب الآن ذهبًا بأنّها يحتمل النّقيض، ونقيضها التّصديق بأنّ ذلك الجبل انقلب الآن ذهبًا. وفي احتمال ذلك العلم بهٰذا النّقيض يكفي عدم الجزم بامتناع الانقلاب؛ ولا يجب الجزم بإمكانه في نفس الأمر. ويكفي فيه أي في عدم الجزم بالامتناع عدم العلم بتخالف الأجزاء، وليس لا بدّ من العلم بتجانسها؛ بل يكفي عدم العلم بتخالف مجموع الأجزاء التي تركّب منه الجبل الذّهبيّ وإن كان كلّ واحد من تلك الأجزاء مخالفًا بالحقيقة للآخر وبعلمه أيضًا؛ لأنّ تلك العلم لا يضرّ، كما لا يخفى على من له تأمّل صحيح.

[٣٦] **حاشية على شرح مختصر المنتهى** للجرجاني، ٦٩/١.

[٣٧] **حاشية على شرح مختصر المنتهى** للجرجاني، ١٨٨/١-١٨٩.

[المسألة الثامنة عشرة]

[٧٥] قال الفاضل النِّحْرير: «الذّاتيّ ما لا يُتصوّر فهْم الذّات قبل فهْمه. ومأخذه ما قيل **[/١٤و]** من أنّ الجزء لا يمكن توهّم ارتفاعه مع بقاء الماهيّة.»[٣٨]

[٧٦] أقول: لا يخفىٰ ما في هذا المأخذ من أنّ مبناه أنّ عدم الجزء عين عدم الكلّ، على ما صرّح به، وهو فاسدٌ؛ لأنه يؤدّي إلى أن يقوم صفة واحدة بموصوفيْن أو يقوم صفة الشّيء بغيره، وكلاهما ممّا لا سترة في بطلانه. فالصّواب أن يكون «لا يتصوّر» بمعنى لا يمكن مبالغةً. ويكون حاصل التّعريف: الذّاتيّ محمولٌ لا يمكن ثبوت الذّات في الذّهن قبل ثبوته فيه. فيخرج المضايف بقيد المحمول. ولا يرد النّقض باللّوازم البيّنة؛ لأنّ ثبوت الذّات في الذّهن وإن لم يمكن بدون ثبوت اللّوازم البيّنة؛ لكن يمكن ثبوتها فيه قبل ثبوت تلك اللّوازم كما لا يخفى بخلاف الذّاتيّ؛ فإنّه كما لا يمكن انفكاكه لا يمكن تقدّمه في الثّبوت، فتأمّل. فإنّه فرْق دقيقٌ، وبالقبول حقيق.

[٧٧] ولعلّ منشأ ذهابه، قدّس سرّه، إلى ما قاله عدم التّفرقة بين الانفكاك والقبليّة أو توهّم الاستلزام بهما كما يفهم من تفسير قوله **[/١٤ظ]** «قبل ثبوته» بقوله «أي مع ارتفاعه عنه»[٣٩]. وهو خبط فاحش؛ فإنّ الفرق بينهما على وجهٍ لا يستلزم أحدهما الآخر بيّنٌ لا يشتبه على الفطن، كما لا يخفى.

[٣٨] **حاشية على شرح مختصر المنتهى** للجرجاني، ٢٦٠/١.

[٣٩] في الأصل: أي مع عدم ارتفاعه عنه. والتصحيح من **حاشية على شرح المختصر** للجرجاني، ١/ ٢٦٠.

[المسائل المتعلقة بعلم الحكمة]

[المسألة التاسعة عشرة]

[٧٨] قال الشّيخ في **الإشارات**: «أحمد اللّه على حسن توفيقه وأسأله هداية طريقه وإلهام الحقّ بتحقيقه، وأن يصلّي على المصطفين من عباده لرسالته خصوصًا على النّبي محمد وآله. أيّها الحريص على تحقيق الحقّ، إنّي مُهدٍ إليك في هذه الإشارات والتّنبيهات أصولًا وجملًا من الحكمة، إن أخذت الفطانة بيدك سهل عليك تفريعها وتفصيلها، مبتدئٌ من علم المنطق ومنتقلٌ إلى علم الطّبيعة وما قبله.»[٤٠]

[٧٩] قال الشّارح المحقّق النّصير الطّوسي: «وأمّا الطّبيعة فهي المبدأ الأوّل لحركة ما هي فيه، أعني الجسم الطّبيعيّ، ولسكونه بالذّات.»[٤١]

[٨٠] وقال صاحب **المحاكمات** قطب الملّة والدّين: **[/١٥و]** «المراد بـ‹المبدأ› العلّة الفاعليّة وهي ليست بانفرادها علّة للحركة والسّكون معًا؛ بل مع انضياف شرطين هما عدم الحالة الملائمة ووجودها. والتّقييد بـ‹الأوّل› احتراز عن النّفوس الأرضيّة، فإنّها مبادٍ لحركات ما هي فيه كالإنماء مثلًا. إلّا أنّها ليست مبادٍ أوّليّة؛ بل باستخدام الطّبائع والكيفيّات. وقوله ‹ما هي فيه› احتراز عن النّفوس القسريّة.»[٤٢]

• • • • • • • • • • •

[٤٠] **الإشارات والتنبيهات** لابن سينا، تحقيق مجتبى الزراعي، بوستان كتاب، قم، ١٣٨٧، ص٣٣.

[٤١] **شرح الإشارات والتنبيهات** للطوسي، نشر البلاغة، قم، ١٣٩٣، ٦/١.

[٤٢] **المحاكمات بين شرحي الإشارات والتنبيهات** لقطب الدين الرازي، نشر البلاغة، قم، ١٣٩٣ ٦/١.

[٨١] أقول: وفيه بحث:

[٨٢] أمّا أوّلًا، فلأنّ الطّبيعة هي الصّورة النّوعيّة، كما صرّح به في إثبات الصّور النّوعيّة في النّمط الثّاني. والظّاهر أنّ المراد من «النّفوس الأرضيّة» أيضًا هي الصّور النّوعيّة للمركّبات، فلا معنى للاستخدام.

[٨٣] وأمّا ثانيًا، فلأنّ المبادي القسريّة قد خرج بقيد «الأوّل»؛ لأنّها لا يكون مبادٍ أوّلًا للحركة والسّكون، بل إنّما يكون مباد لهما بواسطة الطّبيعة، فالمبدأ الأوّل للحركة والسّكون ليس إلّا الطبيعة فقط. غايته أنّها يكون تارةً بذاتها مبدأ لهما، وتارةً بتسخيرها القاسر وإفادة [/**١٥ظ**] الميل الخارجيّ لها، فلا احتياج في إخراج المبادي القسريّة إلى قيد «ما هي فيه»، فلا بدّ أن يحمل هذا القيد على بيان الواقع وكشف الحقيقة.

[المسألة العشرون]

[٨٤] قال صاحب **المحاكمات**: «وأجزاء الأقوال الشّارحة والقضايا مفردات يذكر أحكامها الصّوريّة[٤٣] أي الكلّيّة في إيساغوجي، وهو باب كلّيّات الخمس، وأحوالها المادّيّة أي الجزئيّة المتعلّقة بالموادّ في قاطيغورياس، وهو باب المقولات العشر، وأجزاء الحجج القضايا يذكر أحوالها الكلّيّة في باب أرمينياس، وهو باب القضايا، وأحوالها الجزئيّة في أثناء مباحث الصّناعات الخمس.»[٤٤]

[٤٣] في المطبوع: التصورية.

[٤٤] **المحاكمات بين شرحي الإشارات والتنبيهات** لقطب الدين الرازي، ٢٠/١.

[٨٥] أقول: البحث عن أجزاء الأقوال الشّارحة والقضايا سواء كانت في إيساغوجي أو في قاطيغورياس بحث عن المفردات على وجه كلّيٍّ، لكنّ الفرْق بينهما هو أنّ إيساغوجي يبحث عنها من حيث إنّها قابلة ومعروضة للهيئة حتّى يصحّ منها تركّب الأقوال الشّارحة والقضايا الموصلة إلى المطلوب. وأمّا في قاطيغورياس يبحث عنها أيضا، لكن [**١٦/و**] من حيث إنّها موادّ صالحة ومفيدة في التّأليف الموصل من غير نظر إلى كونها معروضة للهيئة على وجه كلّيّ لا عن خصوص مادّة؛ لأنّ طريق البحث في باب المقولات العشر هو أنّ المادّة التي يبحث عنها في إيساغوجي هي من أيّ جنسٍ من الجوهر والعرض وعلى تقدير كونها جوهرًا أو عرضًا من أيّ صنف من أصناف الجوهر أو من أيّ مقولة من مقولات العرض، وكذلك يكون عن المادّة في أثناء مباحث الصّناعات الخمس بهذا الطّريق؛ لأنّه يبحث فيه من مادّة اليقينيّات مثلًا على وجه كلّيٍّ بأن يقال: إنّ مادّة اليقينيّات هي الأوّليّات على الإطلاق. وهٰكذا في مادّة الخطابيّات والجدليّات والمغالطات. وإذا كان الأمر كذٰلك فحمْل المحشّي الفاضل «الأحوال المادّية» على «الأحوال الجزئيّة» خبط فاحش لا يصدر عمّن له أدنى تمييزٍ.

[المسألة الحادية والعشرون]

[٨٦] قال الشّيخ: «وأعني بالفكر هٰهنا ما يكون عند إجماع الإنسان [**١٦/ظ**] أن ينتقل عن أمور حاضرة في ذهنه متصوّرة أو مصدّق بها»،[٤٥] انتهى.

[٨٧] قال الشّارح المحقّق: «وإنّما قال ‹عن أمور حاضرة› ولم يقل ‹عن علوم وإدراكات› لأنّ الظّنون ونحوها قد يكون مبادي أيضًا.»[٤٦]

[٤٥] **الإشارات والتنبيهات** لابن سينا، ص ٣٩.

[٤٦] **شرح الإشارات والتنبيهات** للطوسي، ١٢/١.

[٨٨] قال صاحب **المحاكمات**: «وإنّما قال ‹عن أمور› دون ‹علوم وإدراكات› ليتناول الظّنون ونحوها.

فإن قلت: الإدراك يعمّ الظّنون ونحوها.

فنقول: الإدراك هو حصول صورة الشّيء في العقل على ما فسّروا به. وصورة الشّيء إنّما يكون صورة له إذا كانت مطابقة له، والظنّ يمكن أن لا يطابقه فلا يتنواله الإدراك. نعم، لو فسّرناه بحصول صورة من الشّيء عند العقل يعمّ الظّن ونحوه.»[٤٧]

[٨٩] وهكذا قال الشّريف في **حاشية المطالع**.[٤٨]

[٩٠] **أقول**: لا شكّ أنّ حقيقة العلم هي الصّورة الحاصلة في العقل سواء فسّر بحصول صورة الشيء في العقل أو بحصول صورة من الشّيء. ولا يخفى أن هذا المعنى موجود في الظّنّ، فكيف لا يتنواله **[١٧/و]** الإدراك؟ وأيضًا أنّ كلّ صورة مطابقة لِذِي صورته ألبتّة؛ لأنّها ظلّ له، والظّلّ مطابق لِذِي ظلّه. فبعض الصّور الحاصلة في العقل وإن لم يكن مطابقا لمأخذه، أي لمن يأخذ العقل تلك الصّورة عنه، لكنّه مطابق لِذِي صورته. فيصحّ أن يقال له أيضًا «حصول صورة الشّيء في العقل». فالتّفرقة بين التّفسيرين خطأ فاحش.

[المسألة الثانية والعشرون]

[٩١] قال الشّيخ: «هذه إشاراتٌ إلى أصولٍ، وتنبيهات على جُملٍ يستبصر بها من تيسّر له، ولا ينتفع بالأصرح منها من تعسّر عليه، والتّكلان على التوفيق. وأنا أعيد وصيّتي وأكرّر التماسي أن يُضَنّ بما يشتمل عليه هذه الأجزاء كلّ الضّن على من لا يوجد فيه ما أشترطه في آخر هذه الإشارات،»[٤٩] انتهى.

[٤٧] **المحاكمات بين شرحي الإشارات والتنبيهات** لقطب الدين الرازي، مكتبة سليمانية، قسم فاتح، رقم ٣٢٢٠، ورقة ١٠و.

[٤٨] **حاشية على شرح المطالع** للجرجاني، مطبعة العامرة، إستانبول، ١٢٧٧، ص٢٣.

[٤٩] **الإشارات والتنبيهات** لابن سينا، ص ١٨٥.

[٩٢] لمّا كان ظاهر العبارة يوهم أن الشّيخ أوصى في السّابق مرّة أخرى وهٰهنا يعيد وصيّته ويكرّر التماسه -مع أنّه ليس كذٰلك- وجّه صاحب **المحاكمات** قوله «وأنا أعيد» بوجوه: منها، أنّ قوله [**١٧/ظ**] «أعيد» بمعنى «سأعيد»، «وحينئذٍ لا حاجة إلى العذر».[٥٠]

[٩٣] أقول: لا يخفٰى أنّه على هذا الوجه لا يوصي الشّيخ في هذا المقام؛ بل يخبر عن وصيّته في آخر الكتاب، فلا معنى للإعادة والتّكرار حينئذٍ أيضًا؛ لأنّ الإعادة في الوصيّة لا بدّ لها من وصيّة قبله في هذا الكتاب مع أنّه على هذا التّقدير لا يكون الوصيّة في الكتاب مرّتين بل في آخر الكتاب فقط، ويكون الواقع هٰهنا إخبارًا عنها لا الوصيّة المستقلّة. اللّٰهمّ إلّا أن ينزّل الإخبار عن الوصيّة مقام الوصيّة. ولا يخفٰى أنّ هٰذا عين الارتكاب إلى العذر، فلٰا وجه لقوله «وحينئذٍ لا حاجة إلى العذر».

[المسألة الثالثة والعشرون]

[٩٤] قال صاحب **المحاكمات**: «وأمّا مذهب ذيموقراطيس فليس في الجسم المفرد، والكلام في الجسم المفرد. نعم، لو حدّد محل النّزاع في الجسم البسيط، كما فعله الإمام[٥١]، في بعض مصنّفاته لكان مذهبه فيه مذهبًا خامسًا.»[٥٢]

٥٠ للوجوه المذكورة راجع **المحاكمات بين شرحي الإشارات والتنبيهات** لقطب الدين الرازي، ورقة ٧٩ظ.

٥١ والمراد هو فخر الدين الرازي.

٥٢ **المحاكمات بين شرحي الإشارات والتنبيهات** لقطب الدين الرازي، ٨/٢.

[٩٥] أقول: فيه بحث. لأنّه سواء حدّد محلّ النّزاع في الجسم البسيط أو في الجسم المفرد يدخل [/**١٨و**] مذهب ذيموقراطيس في محلّ النّزاع ويكون مذهبًا خامسًا، فلا وجه للحصر في الأربعة. وذلك أمّا إذا كان محلّ النّزاع جسمًا بسيطًا فظاهر. وأمّا إذا كان جسمًا مفردًا، فلأنّ الأجسام الصّغار الّتي يتركّب عنها الأجسام عند ذيموقراطيس كلّها عنده أجسام مفردة لَصدق تعريف الجسم المفرد عليها، لأنّها أجسام مفردة غير قابلة للقسمة الخارجيّة لا فكًّا ولا قطعا، ولكن يقبل القسمة الوهميّة. ففي حقيقة الجسم المفرد مذهب خامس، وهو أن يكون الأجسام قابلة للقسمة الوهميّة دون الخارجيّة، وهو مذهب ذيموقراطيس.

[المسألة الرابعة والعشرون]

[٩٦] قال صاحب **المحاكمات**: «وأيضًا إن أريد بـ«عدم قوّة الوهم»[٥٣] على الأمور الغير المتناهية أنّه لا يحصل له الأمور الغير المتناهية بالفعل، فلا فرق في ذلك بينه وبين العقل. وإن أريد أنّه لا يقدر على إدراكٍ إدراكٍ وقسمةٍ قسمةٍ لٰا إلى حد، فهو أوّل المسألة.»[٥٤]

[٩٧] أقول: المراد هو الأوّل. قوله [/**١٨ظ**] «فلا فرق في ذلك بينه وبين العقل»، قلنا: نعم، لكنّ العقل لإدراكه القضيّة الكلّيّة بأنّ كلّ متحيّز بالذّات فما منه إلى جهة، غير ما منه إلى جهة أخرى، يحكم على الانقسام الغير المتناهية بخلاف الوهم. وهٰذا معنى وقوف الوهم دون العقل.

[٥٣] في بعض نسخ **المحاكمات** ورد بعبارة «إن أريد بعدم قدرة الوهم». انظر **المحاكمات بين شرحي الإشارات والتنبيهات** لقطب الدين الرازي، ورقة ٨٦ظ.

[٥٤] **المحاكمات بين شرحي الإشارات والتنبيهات** لقطب الدين الرازي، ورقة ٨٦ظ.

[المسألة الخامسة والعشرون]

[٩٨] قال صاحب **المحاكمات**: «إنّ في إثبات الهيولٰى إشكال لِجواز أن يكون الهويّة الاتّصاليّة قائمة بذاتها تنعدم وتحدث هويّة أخرى اتصاليّة، كما يقول به العظيم أفلاطون»[٥٥] انتهٰى.

[٩٩] أقول: هذا إفك عظيم، وبهتان صريح؛ لأنّ مذهب أفلاطون ومن تبعه من القدماء والمتأخّرين هو أنّ حقيقة الجسم جوهر متّصل قائم بذاته غير حالٍّ في شيء آخر لكونه متحيّزًا بذاته، وهو جوهر بسيط لا تركّب فيه بحسب الخارج أصلا قابل لطريان الاتّصال والانفصال عليه مع بقائه في الحالتين في ذاته.

[١٠٠] غايته أنّ أرسطو يبطله بأنّه لا يجوز أن يكون ذلك الجوهر المتّصل قابلا [/**١٩و**] للاتّصال والانفصال؛ لأنّه لا يمكن بقاؤه بعد طريان الانفصال، والقابل يجب وجوده عند وجود المقبول. فذٰلك الجوهر إذا لم يكن قابلا للاتّصال والانفصال لا بدّ من جوهر آخر في الجسم يكون قابلا لهما، وهو الهيولٰى.

[١٠١] ولا يلزم من هٰذا أن يكون مذهب أفلاطون أنّ الجسم الذي هو الهويّة الاتّصاليّة ينعدم بطريان الانفصال بالكليّة ويحدث من كتم العدم جسمان آخران، وكذٰا عند الاتّصال ينعدم الجسمان ويحدث جسم آخر من كتم العدم. وما هٰذا إلا افتراء عليه.

[٥٥] **المحاكمات بين شرحي الإشارات والتنبيهات** لقطب الدين الرازي، ٣٩/٢.

[المسألة السادسة والعشرون]

[١٠٢] قال الشّيخ: «إشارة. إدراك الشّيء هو أن يكون حقيقته متمثّلةً عند المدرِك يشاهدها ما به يدرك.»[٥٦]

[١٠٣] قال النّصير الطّوسي: «قال الفاضل الشّارح: »إنّما قدّم الإدراك[٥٧]، لأنّ الحركة الإراديّة لا يوجد إلّا عند الشعور بمطلوب أو مهروب عنه، فهي متأخّرة عن الشّعور. أقول[٥٨]: ويمكن أيضًا أن يقال إنّما احتاج الحيوان إلى الإدراك [/**١٩ظ**] لأجل الحركة حتّى يتحرّك إلى ملائم وعن غير ملائم. ولذٰلك لم يكن النّبات مدركًا. والحقّ أنّه لا تقدّم لأحدهما على الآخر من هذه الجهة، ولذلك جعلا مبدأيْ فعليْن متساوييْن في الرّتبة للحيوان. بل الوجه في تقدّم الإدراك على الحركة أنّه أشرف منها؛ لأنّه قد يكون مطلوبًا لذاته كما في الإنسان، والحركة لا يكون ألبتّة مطلوبة إلا لغيرها.»[٥٩] انتهى كلامه.

[١٠٤] أقول: لا يخفٰى أن الحركة الإراديّة من الأفعال الاختياريّة. وكل فعل اختياريّ يتوقّف على تصوّره على وجه جزئيٍّ. فيكون الحركة موقوفة على الإدراك، والإدراك مقدّمًا عليها. فمن أين يحكم الشّارح بأنّه لا تقدّم لأحدهما على الآخر؟ وأيضًا إذا كان الإدراك من مبادي الحركة الإراديّة ومقدّمًا عليها بالذّات يكون أقرب -أي يكون فصلًا حقيقيًّا أقرب من كون الحركة فصلًا حقيقيًّا- إلى الفصل الحقيقيّ للحيوان من الحركة الإراديّة. فلا يصحّ جعلهما مبدأيْ فصليْن متساوييْن في الرّتبة. [/**٢٠و**] وبهٰذا ظهر أنّ كلام الإمام قريبٌ إلى الصّواب.

[٥٦] **الإشارات والتنبيهات** لابن سينا، ص ٢٣٧.

[٥٧] في هامش الأصل: على سائر القوى، منه.

[٥٨] قائله النصير الطوسي كما ورد في هامش الأصل.

[٥٩] **شرح الإشارات والتنبيهات** للطوسي، ٣٠٩/٢-٣١٠.

[المسألة السابعة والعشرون]

[١٠٥] قال الشّيخ: «النّمط الرّابع في الوجود وعلله.»[٦٠]

[١٠٦] قال الشّارح المحقّق: «إنّ المراد من ‹الوجود› الوجود المطلق، والضّمير عائد له. فالمراد من ‹العلل› علل الوجود المطلق؛ لأنّ الوحود المطلق عارض للوجودات الخاصّة، مقول بالتّشكيك، فلا يكون ذاتيًا. والعارض محتاج إلى معروضه؛ فإذن هو معلول بنفسه، والوجودات الخاصّة عِلَله.»[٦١]

[١٠٧] قال صاحب **المحاكمات** بعد تقدير توجيه الشّارح في عنوان النّمط الرّابع:

«ولقائل أن يقول: لا نسلّم أن الماهيّة وجزئها لا يتفاوتان، ولِم لا يجوز أن يكون حصول الماهيّة وجزئها في بعض الأفراد أولى وأقدم أو أكثر من حصولها في بعضٍ، على أنّ من النّاس من ذهب إلى أنّ الاشتداد والضعف اختلاف في نفس الماهيّة بالكمال والنّقص. ولو كان هذا مجرّد احتمال لكان من اللّوازم إبطاله، لا سيّما قد ذهب إليه ذاهب. ولئن سلّمنا ذٰلك، لكن لا نسلّم أنّ الوجود المطلق [**٢٠/ظ**] إذا كان عارضًا يكون مفتقرًا إلى الوجودات الخاصّة. إنّما يلزم لو كان عروض الوجود للوجودات عروضًا عرضيًا، أي عروض العرض للجوهر، وليس كذٰلك؛ بل عروض العرض العامّ للماهيّات، ولا يقتضي ذلك الافتقار ولا المعلوليّة. فإنّ العرض العامّ يتّحد مع المعروض[٦٢] في الوجود، فكيف يكون مفتقرًا إليها؟ وأيضًا إنّما يلزم أن يكون الوجود المطلق معلولًا لو كان موجودًا في الخارج وهو ممنوع. ونقول أيضًا: مطلق الوجود لو كان معلولًا للموجودات الخاصّة، فإمّا أن يكون معلولًا لها في الخارج فيلزم أن يكون في الخارج وجود خاصّ ووجود مطلق، فيكون كلّ شيء موجودًا بوجوديْن، وأنه محالٌ. وإما أن يكون معلولا لها في العقل، فلا يمكن تصوّر الوجود المطلق بدون تصوّر إحدى الوجودات الخاصّة، وليس كذلك.»[٦٣] انتهى كلامه.

• • • • • • • • • • •

[٦٠] **الإشارات والتنبيهات** لابن سينا، ص ٢٦١.

[٦١] ذكر ملا لطفي العبارة بتصرفٍ. وعبارة الأصل: «الوجود ههنا هو الوجود المطلق الذي يحمل على الوجود الذي لا علة له وعلى الوجود المعلول بالتشكيك. والمحمول على أشياء مختلفة بالتشكيك لا يكون نفس ماهيتها ولا جزءاً من ماهيتها؛ بل إنما يكون عارضاً لها. فإذن هو معلول مستند إلى علة. ولذلك قال الشيخ: في الوجود وعلله.» **شرح الإشارات والتنبيهات** للطوسي، ٣/١-٢.

[٦٢] في المطبوع: الماهية.

[٦٣] **المحاكمات بين شرحي الإشارات والتنبيهات** لقطب الدين الرازي، ٣/١-٢.

[١٠٨] أقول: أمّا الجواب عن الأوّل، فإنّ مراد الشّارح ليس إلّا تصحيح كلام الشّيخ وبيان غرضه على مقتضى [٢١/و] قواعد الحكمة وإن كانت تلك القواعد مدخولةً في نفسها. فإنّ عدم الاختلاف في نفس الماهيّات وذاتيّاتها وأنّ كلّ مقولٍ بالتّشكيك لا بدّ أن يكون خارجًا عن ماهيّات الأفراد لا ذاتيّ لها من القواعد المقرّرة في الحكمة وإن كان المنع واردًا عليها، فـالشّارح بيّن غرض المصنّف بناء على تلك القواعد المقرّرة في الحكمة. فلا غبار في كلامه.

[١٠٩] وأمّا الجواب عن الثّاني، فنقول: إنّه كما تحتاج الأعراض بحسب الوجود الخارجي إلى الجواهر كذالك عوارض الوجود الذّهنيّ إلى معروضاتها. فكما أنّ الجواهر علل الأعراض بحسب الوجود الخارجيّ كذلك معروضات العوارض الذّهنيّ علل لتلك العوارض بحسب الوجود الذّهنيّ؛ فإنّ العليّة والمعلوليّة ليست من خواصّ المظهر الخارج.

[١١٠] قوله «فإنّ العرض العامّ يتّحد مع الماهيّة في الوجود»، أقول: قد تحقّق في مباحث الحمل، أنّ الحمل في الذّاتيّات بالاتّحاد في الوجود والتّغاير في المفهوم؛ وفي العرضيّات بالإتّصاف في الوجود. وعلى تقدير التّسليم إنّما يتّحد في [٢١/ظ] الوجود الخارجيّ. وذلك لا ينافي العلّيّة باعتبار الوجود الذّهنيّ. وبهٰذا اندفع قوله «وأيضا إلخ».

[١١١] وأمّا الجواب عن الرّابع، إنّا نختار الشّقّ الثّاني. قوله «فلا يمكن تصوّر الوجود المطلق بدون تصوّر إحدى الوجودات الخاصّة»، قلنا: سلّمنا واللّازم منه أن لا يعقل الوجود المطلق إلّا وقد حصل في الذّهن صورة وجود من وجودات الخاصّة، ولكن لا يلزم منه أن يعلم أنّ ذلك الخاصّ حاصل في ذهنك؛ إذ لا يلزم من العلم بالشّيء العلم بعلمه، ولا نسلّم فساده. وإن أردت تحقيق المقام فاستمع ما نتلو عليك.

[١١٢] اعلم أن العوارض الذّهنيّة وجودها في الذّهن على نحويْن: وجود بذاتها وهو الوجود الأصيليّ، ووجود بصورها وهو الوجود الظّلّي. ومعروضاتها إنّما هي علّة لوجوداتها الأصيليّ فلا يمكن وجود العوارض الذّهنيّة في الذّهن بالوجود الأصيليّ إلّا بعد وجود معروضاتها فيه؛ إذ وجود المعلول لا يتحقّق إلا بعد وجود العلّة إن خارجًا فـخارجا، وإنْ ذهنًا فذهنًا. وأمّا وجود تلك [**٢٢/و**] العوارض بالوجود الظّلّي فلا يتوقّف على وجود معروضاتها؛ إذ لا يلزم من كون الوجود الأصيليّ للعوارض الذّهنيّة معلولًا لوجود الأصيليّ لمعروضاتها أن يكون الوجود الظّلّي لتلك المعروضات معلولا لوجودها الظّلّي أيضًا. نعم يلزم إذا كان العوارض من لوازم الماهيّة؛ لأنّها محتاجة بذاتها إلى معروضاتها فيوجد الاحتياج في الوجوديْن، فيجوز تصوّر الوجود المطلق بدون تصوّر إحدٰى الوجودات الخاصّة على تقدير كون الوجودات الخاصّة علّة له، فتأمّل.

[المسائل المتعلقة بعلم الكلام]

[المسألة الثامنة والعشرون]

[١١٣] قال صاحب **المواقف**: «موضوع علم الكلامِ المعلومُ من حيث يتعلّق به إثبات العقائد الدّينيّة تعلّقًا قريبًا أو بعيدًا.»[٦٤]

[١١٤] قال الفاضل الشّريف: «قد يقال: المعلوم من الحيثيّة المذكورة يتناول محمولات مسائله أيضًا. فالأولى أن يقال: المعلوم من حيث يثبت له ما هو من العقائد الدّينيّة أو وسيلة إليها.»[٦٥]

[١١٥] أقول: إنّا لا نسلّم [**٢٢/ظ**] صدق التّعريف المذكور على المحمولات؛ لأنّ الكلام فيما يصدق عليه الموضوعيّة، أعني ما يبحث عن أعراضه الذّاتيّة؛ لأنّ مطلق موضوعات العلوم معلوم لنا بهٰذا العنوان الكلّيّ. والغرض هٰهنا تعيين خصوصيّة موضوع علم الكلام من بينها.

[٦٤] **المواقف في علم الكلام** للإيجي، عالم الكتب، بيروت، ص ٧.

[٦٥] **شرح المواقف** للجرجاني، مطبعة محرم أفندي البوسنوي، ١٢٨٦، ص ١٢.

[١١٦] وهذا الجواب جدليّ؛ لأنّ الحقّ في الجواب أن يقال: ليس غرض المصنّف هٰهنا تعريف علم الكلام؛ بل مراده الإشارة إلى أنّ أيّ شيء هو موضوعه، أي التّصديق بموضوعيّة الموضوع؛ لأنّ ما نحن بصدده هو ما يجب تقديمه في كلّ علم الذي يطلب تحصيله. وما يجب تقديمه فيما يطلب تحصيله، هو التّصديق بموضوعيّة الموضوع، لا تصوّر الموضوع؛ لأنّه من المبادي التصوّريّة، كما حقّق في موضعه. وإذا كان المراد التّصديق لا يَرد عليه السّؤال بالانعكاس والاطّراد قطعًا.

[المسألة التاسعة والعشرون]

[١١٧] قال صاحب **المواقف**: «الأمور العامّة هي ما لا يختصّ بقسم من أقسام الموجود.»[٦٦]

[١١٨] أقول: وفي هذا المقام إشكال قويّ، وهو [**٢٣/و**] أنّ الأحوال التي يبحث عنها في قسم الأمور العامّة كالوجوب والإمكان والامتناع والوجود وغيرها من المعقولات الثّانية، ولا يمكن أن يوجد في الواجب فرد من أفراد تلك الأحوال، لا بطريق العينيّة وإلّا يلزم أن لا يكون تلك الأحوال من المعقولات الثّانية، ولا بطريق الزّيادة وإلّا يلزم تعدّد الجهات في الواجب، وهو أيضًا باطلٌ على مذهب الحكماء. فإذا لم يوجد في الواجب فردٌ من أفرادها لا يكون تلك الأحوال من الأمور العامّة الشّاملة.[٦٧]

٦٦ **المواقف في علم الكلام** للإيجي، ص ٤١.

٦٧ في هامش الأصل: [١١٩] ونحن نقول في جواب هذا الإشكال: إنّ الأحوال كالوجوب المطلق والوجود المطلق والوحدة المطلق وغيرها موجود في الواجب بطريق الزّيادة، ولا يلزم منه التعدّد في جهات الواجب. وذلك أنّ الأحوال التي يثبت للواجب والواجب متّصف بها ليس معناه أنّ نفس واجب الوجود المنزّه عن جميع الأحوال والأوصاف الواحد من جميع الوجوه متّصف بها في حدّ ذاته؛ إذ لا يقول به عاقل؛ بل معناه أنّ واجب الوجود يتّصف بتلك الأحوال باعتبار مرآته في مظهر العقل، يعني أنّ واجب الوجود إذا تعقّله العاقل لا يمكن أن يحصل بذاته كما هي عليه في مظهر العقل؛ بل يحصل منه مثال في المرآة؛ أي في مظهر العقل، ووجود تلك الأحوال في مثال الواجب في مرآة العقل يكفي في كونها من الأمور الشاملة. [١٢٠] وأمّا اتّصاف الواجب في ذلك المظهر بتلك الأحوال لا لأنّه الواجب متّصف بها في ذاته؛ بل لنقصان ذلك المظهر لا يقدر على حكايته كما هي على ما هي عليه. فيلزم في ذلك الدّرجة أن يتّصف بالاعتبارت والأوصاف التي لازمة لكل موجود باعتبار وجوده في مظهر الذّهن. وهذا من نقصان وعدم قابليّة المرآة لحكاية المرئيّ؛ بل هو في ذاته كامل من جميع الوجوه، بريء من شوائب النّقصان، أحديّ الذّات عارٍ عن الصفات والاعتبارات. [١٢١] إذا تأمّلتَ في هذا المقال، علمْتَ كيف الحال، «منه».

[المسألة الثلاثون]

[١٢٢] وهٰهنا سؤالٌ مشهورٌ. وهو أنّ الحكماء قالوا: الأمور العامّة هي الأعراض الذاتيّة الّتي يعرض للوجود أو للموجود من حيث هو هو، يعني لا يوجد مدخليّة شيء من الأنواع في عروضه للوجود؛ بل بانضمام هذه الأعراض الذّاتية يحصل الأنواع. فعلى هذا يلزم أن يكون اللّوازم المختلفة لازمةً لملزومٍ واحدٍ من جهة واحدة.

[١٢٣] أقول: الأمر ليس كذلك. بل لكلّ عارض من العوارض العامّة **[/٢٣ظ]** منشأ مخصوص لعروضه لطبيعة الموجود غير منشأ عروض الآخر لكن دون خصوصيّة الواجبيّة والجوهريّة والعرضيّة، وإطلاق طبيعة الموجود بالنّسبة إلى هذه الخصوصيّات لا الإطلاق الكلّيّ. وإنّما قالوا لتلك الأحوال «أمور عامّة» لاعتبار عموم عنوان موضوعه ومعروضه وقيد حيثيّته بخلاف سائر الأقسام سواء كانت تلك الأحوال متحقّقة في الخارج في جميع الأقسام كالإمكان العامّ، أو يكون مختصّا بواحد من الأقسام كالوجوب الذّاتيّ، أو لا يتحقّق في قسم من أقسام الموجودات الخارجيّة كالعدم والامتناع. ومن هٰهنا ظهر أنّه لا يعتبر في مفهوم الأمور العامّة الشّمول؛ لأنّ معنى العموم فيه ما يكون معروضه عامّا. فعلى هذا، لا حاجة إلى ما قاله الشّريف «إمّا أن يشمل الإثنين أو الثّلاثة»؛ لأنّه لم يعتبر في مفهومها الشّمول حتّى يحتاج إلى التّكلّف. ولا يرد أيضًا كون بعض المباحث تطفّلًا؛ لأنّ الوجود عامّ من الخارجيّ والذّهنيّ.

[١٢٤] أيّها الحريص على إدراك الحقّ! كُنْ **[/٢٤و]** على تيقّنٍ فيما أعطيناك من تحقيق المقال، واستخلص نفسك عن رِبْقَة التّقليد لأولٰئك الّذين يهيمون في وادي الضّلال.

[المسألة الحادية والثلاثون]

[١٢٥] قال الفاضل الشّريف: «وربّما يشكل عليه، أي على لزوم الإمكان للماهيّة بأنّ حدوث العالم غير ممكن في الأزل ثمّ يصير ممكنًا فيما لا يزال.»[٦٨] هكذا عبارة القاضي.

[٦٨] العبارة للإيجي ما عدا إضافة الجرجاني جملة «أي على لزوم الإمكان للماهية». **شرح المواقف** للجرجاني،١٤٢-١٤٣.

[١٢٦] أقول: وإنّما قال «حدوث العالم» دون وجوده؛ لأنّ وجوده ممكنٌ في الأزل بالإمكان الذّاتيّ، غايته يمتنع وقوعه فيه لعدم وجود علّته بالامتناع الغيريّ. والامتناع بالغير لا ينافي الإمكان الذّاتيّ، فلا ورود للشّبهة على هذا التّقدير. وأمّا حدوثه -وهو كون وجوده مسبوقًا بالعدم أي اتّصاف العالم بتلك الصّفة في الأزل- ليس يمكن بالإمكان الذّاتيّ ثمّ يصير ممكنًا فيما لا يزال. فقد ظهر أنّ الإمكان غير لازم لماهيّة الممكن؛ فإنّ اتصافه بالحدوث ممكن ولم يوجد إمكانه في الأزل. ولا مخلص عنه إلّا بما قاله المصنّف من أنّ أزليّة الإمكان لا يستلزم إمكان الأزليّة؛ فإنّ اتّصاف العالم بصفة [**٢٤/ظ**] الحدوث ممكن وإمكانه متحقّق في الأزل وأزليّته غير ممكن. ومن هٰهنا ظهر أنّ تفسير الفاضل الشّريف قوله «حدوث العالم» بـ«وجوده» سهوٌ، كما لا يخفٰى.

[المسألة الثانية والثلاثون]

[١٢٧] ثمّ قال: «ولنا فيه بحث، وهو أنّ إمكان»[٦٩] الخ.

[١٢٨] وأنت خبيرٌ أنّ هذا البحث إنّما يَرد أن لو كان المراد من الإمكان إمكان الوجود. وأمّا إذا كان المراد إمكان الاتّصاف بصفة الحدوث فلا وُرود له كما بيّنّاه، فتأمّل.

[المسألة الثالثة والثلاثون]

[١٢٩] قال الفاضل الشّريف:[٧٠] «وأما تقدّم الكلّ من حيث هو كلّ، ففيه نظرٌ. إذ مجموع الأجزاء المادّيّة والصّوريّة هو الماهيّة ولا يتصوّر تقدّمها على نفسها.»[٧١] هٰذا كلامه.

[٦٩] «ولنا فيه بحث، وهو أنّ إمكانه إذا كان مستمرًّا أزلًا لم يكن هو في ذاته مانعًا من قبول الوجود في شيء من أجزاء الأزل فيكون عدم منعه منه أمرًا مستمرًّا في جميع تلك الأجزاء.» انظر **شرح المواقف** للجرجاني، ص ١٤٣.

[٧٠] في هامش الأصل: في مباحث العلة.

[٧١] **شرح المواقف** للجرجاني، ص ١٦٨.

[١٣٠] أقول: لا يخفٰى أنّ وجود المعلول المركّب إنّما يحصل بعد حلول الجزء الصّوريّ في المادّيّ ووجود الجزء الصّوريّ مقدّم على حلوله؛ لأنّ الشّيء ما لم يوجد في الخارج لا يمكن حلوله في المحلّ وذلك ظاهرٌ. ففي درجة وجود الجزء الصّوريّ يوجد مجموع الأجزاء المادّيّة والصّوريّة ولم يوجد المعلول، فثبت أنّه لا يلزم من تقدّم مجموع الأجزاء المادّيّة والصّوريّة على المعلول تقدّم الشّيء على نفسه.

[المسألة الرابعة والثلاثون]

[١٣١] نعم [/**٢٥و**] يمكن أن يقال: أنّ حلول الجزء الصّوريّ في الجزء المادّيّ من جملة شرائط وجود المعلول المركّب، فلو تقدّم العلّة التامّة على المعلول المركّب يلزم تقدّم مجموع المادّة والصّورة الحالّة فيها.

[١٣٢] ويرد عليه أنّ اللّازم تقدّم حلول الصّورة في المادّة، ولا بأس فيه؛ لأنّه مقدّم على وجود المعلول المركّب، كما لا يخفٰى، فتأمّل.

[المسألة الخامسة والثلاثون]

[١٣٣] قال الفاضل الشّريف: «يجوز عندنا استناد آثار متعدّدة إلى مؤثّرٍ واحدٍ بسيط. وكيف لا؟! ونحن نقول بأنّ جميع» إلى قوله «وأما التّسلسل».[٧٢]

[٧٢] **شرح المواقف** للجرجاني، ص ١٧٢-١٧٣.

[١٣٤] أقول: والظّاهر أنّه لا يريد من «الواحد البسيط» الواحد من جميع الوجوه؛ بل يريد الواحد من جهة الذّات وهو البسيط سواء تعدّدت صفاته واعتباراته أو لا، وإلا كيف يتمّ الاستدلال بقوله «فكيف لا؟» فحينئذ نقول: لا يصح قوله «ومنعه الحكماء»؛ لأنهم لا يمنعون صدور الآثار المتعدّدة عن البسيط؛ بل يمنعون صدوره عن الواحد من جميع الوجوه، فلذلك يقولون «إلا بتعدّد آلةٍ أو شرطٍ أو قابلٍ». وأنت خبير أنّ الأشاعرة وإن قالوا بصدور [**٢٥ظ/**] الآثار المتعدّدة عن الواجب تعالى من جهة الذّات، لكن لا يجوّزون صدوره عنه تعالى بدون تعدّد تعلّقات الإرادة، فهي من قبيل الشّرائط. فهم يقولون معنى أيضًا أنّه لا يصدر الآثار عن البسيط إلّا بتعدّد شرطٍ.

[المسألة السادسة والثلاثون]

[١٣٥] قال الفاضل النّحرير: «ولئن سلّمنا أنّه لا بدّ من خصوصيّة مع كلّ صادر عنه بعينه فذلك لا يضرّنا؛ لأنّ المبدأ الحقيقيّ متّصف في نفس الأمر بسلوب كثيرة؛ بل له إرادة يتعدّد تعلّقاتها. فجاز أن يصدر عنه من هذه الحيثيّات أمور كثيرة ولا يقدح ذلك في كونه واحدًا حقيقيًّا بحسب ذاته.»[٧٣]

[١٣٦] وأقول: لست أرى في هذا الكلام مناسبة لهذا المقام؛ لأنّ البحث هٰهنا ليس في أنّ المبدأ الأوّل هل يصدر عنه إثنين أو لا؛ بل في إثبات القضيّة الكلّيّة الّتي من أحوال العلّة وهي أنّ كل ما كان واحدا من جميع الوجوه لا يجوز أن يصدر عنه اثنين. وأمّا أنّ الواحد الّذي مبدأ العالم هل يصدر عنه اثنين أو لا، فهو بحث آخر من مباحث الإلٰهيّات. فذلك الواحد إن دخل تحت ذلك الكلّيّ فلا يصدر [**٢٦و/**] عنه أيضًا اثنين، وإن لم يدخل فلا يحكم عليه بذلك الحكم، فليتأمّل.

[٧٣] **شرح المواقف** للجرجاني، ص ١٧٣.

[المسألة السابعة والثلاثون]

[١٣٧] قال الفاضل الشّريف: «والجواب أنّ الكلام في العلّة المُوجدة المستقلّة بالتّأثير والإيجاد»[٧٤] إلخ.

[١٣٨] أقول: إذا كان التّسلسل في المؤثّرات الغير المستقلّة، لا يتمّ الدّليل. وذلك مثلًا إذا كان ممكن مؤثرًا في ممكن آخر وممكن آخر مؤثرًا في ذلك المؤثّر لا إلى نهاية له، لكن يكون كفاية كلّ ممكن في تأثيره في معلوله بواسطة معدّات فيلزم التّسلسل. فحينئذٍ يكون علّة مجموع المؤثّرات الممكنة بمعنى العلّة الكافية مركّبة من الدّاخل والخارج مع عدم لزوم الانقطاع وثبوت الواجب، فتأمّل.

[المسألة الثامنة والثلاثون]

[١٣٩] قال الفاضل الشّريف:[٧٥] «لأنّه لمّا كان لمحلّه مدخل في تشخّصه لم يتصوّر مفارقته عنه باقيًا بشخصه؛ بل يجب انتفاؤه حينئذٍ، فلا يكون الحاصل في المحلّ الآخر عين الّذي عدم بل شخصًا آخر من نوعه.»[٧٦]

[٧٤] «والجواب أنّ الكلام في العلّة الموجدة المستقلّة بالتّأثير والإيجاد ولا يمكن أن يكون بعض السلسلة المفروضة علّة موجدة لها مستقلة بالتأثير على معنى أن لا يكون له شريك تاثير في تلك السلسلة وإلا كان ذلك البعض مؤثّرا في نفسه؛ لأنه ممكن فلا بدّ له من علّة مؤثّرة ولا يمكن أن تكون تلك العلّة المؤثّرة غير ذلك البعض وإلا لم يكن ذلك البعض مستقلًّا بالتّأثير في السّلسلة؛ بل كان له شريك فيه». **شرح المواقف** للجرجاني، ص ١٨١.

[٧٥] في هامش الأصل: في مباحث الأعراض.

[٧٦] **شرح المواقف** للجرجاني، ص ١٩٧.

[١٤٠] أقول: إن أراد بكون المحلّ علّة لتشخّصه أنّ ذاته من حيث هي مع قطع النّظر عن شرط الحلول، أي عن حلول [/**٢٦ظ**] العرض فيه علّة له، فلا نسلّم أنّه إذا انتقل عنه لم يبق العرض متشخّصًا؛ لأنّ علّة الشّخص حينئذٍ ذات المحلّ بلا مدخلٍ لوصف المحلّيّة، وهي باقية على حالها، فلا يجب انتفاؤه. وإن أراد كون المحلّ علّة له بشرط الحلول يكون حينئذٍ حلول العرض في محلّه شرطًا لتشخّصه وهو متأخّرٌ عن وجوده في الخارج، فيلزم تقدّم وجوده على تشخصّه بمرتبتيْن، وهو خلاف ما حقّقه الفاضل من أنّه لا تقدّم بينهما لا زمانًا ولا ذاتًا.

[المسألة التاسعة والثلاثون]

[١٤١] قال الشّريف: «لأنّ تعيّن الوجودات في أفراد ماهيّة نوعيّة إنّما يكون بتعيّنات تلك الأفراد. فلو عكس دار.»[٧٧]

[١٤٢] أقول: هٰذا مبنيّ على إثبات كون أفراد الوجودات متّحدة بالحقيقة وإثباته دونه خرط القتاد.

[١٤٣] فالصّواب أن يقال في ردّه: أنّ تعيّنات الوجودات ذهنيّة؛ فلا يكون سببًا للتّشخّصات الخارجيّة للموجودات. وهذا ممّا يحكم عليه الوجدان الصّحيح، فتأمّل.

[٧٧] **شرح المواقف** للجرجاني، ص ١٩٨.

[المسألة الأربعون]

[١٤٤] قال الشّارح الإصفهاني في **شرح التّجريد**:[٧٨] «ولا بدّ في العلم **[/٢٧و]** من انطباع صورة مساوية للمعلوم، وذلك لأنّا نحكم على معدوم ما في الأعيان بأحكام وجوديّة وكلّ ما يحكم عليه بالوجوديّ له وجود؛ وإذ ليس في الأعيان فهو في النّفس.»[٧٩]

[١٤٥] أقول: لا يخفٰى أنّ المراد هٰهنا إثبات أنّه في العلم من انطباع الصّورة في العالِم. والدّليل الّذي أورده الشّارح إنّما يدلّ على أنّ للمعدومات وجود غير الوجود الخارجيّ.

[المسألة الحادية والأربعون]

[١٤٦] ولمّا لم يلزم منه أنّ هذا الوجود في نفس العالِم ذيّل الدّليل، قدّس سرّه، بمقدّمتيْن، وهما أنّهم لمّا جزموا بأنّ ذلك الوجود الانطباعيّ في القوَى المدركة لا يكون إلا علمًا وقد علموا بالوجدان أنّا إذا علمنا شيئًا خارجًا عنّا كان له نوع ارتسامٍ وانطباعٍ في قوانا المدركة.[٨٠]

[١٤٧] ونحن نقول: إنّ المقدّمة الثّانية لو تمّت لكفت في إثبات المطلوب وباقي المقدّمات مستدركة، فإيراد الدّليل الّذي يثبت به الوجود الذّهنيّ في بيان هذا المطلوب إمّا **[/٢٧ظ]** لعدم الفرق بين العلم والوجود الذّهنيّ مع أنّ الفرق بينهما بيّن، وإمّا لتوهّم توقّف هذا المطلوب على الوجود الذّهنيّ. وعلى كلا التّقديريْن خبط فاحش لا يصدر عن العاقل.

[١٤٨] ثمّ إنّ الجزم بأنّ الوجود الانطباعيّ في القوى المدركة لا يكون إلا علمًا موقوف على أن يكون حقيقة العلم عبارة عن انطباع الصّورة في القوى المدركة، وأخذ هذه المقدّمة مسلّمة في إثباته مصادرة.

• • • • • • • • • • •

[٧٨] في هامش الأصل: في مباحث إثبات الوجود الذّهني.

[٧٩] أورد المؤلف العبارة بتصرّف. راجع **تسديد القواعد شرح تجريد العقائد** لشمس الدين الإصفهاني، تصحيح خالد بن حماد العدواني، دار الضياء، الكويت، ٢٠١٢، ٧٧٥/٢.

[٨٠] اختصر المؤلّف العبارة ولم يأت بجواب «لمّا». ونحن نتمّم رجوعا إلى الحاشية لفهم المقصود. والعبارة بتمامها كالتالي: «لكنّهم لمّا جزموا بأنّ ذلك الوجود الانطباعيّ في القوَى المدركة لا يكون إلا علمًا وقد علموا بالوجدان أنّا إذا علمنا شيئًا خارجًا عنّا كان له نوع ارتسامٍ وانطباعٍ في قوانا المدركة حكموا بأنّ علمنا بالأشياء الخارجة عنّا إنّما هو بانطباعها ووجودها في أذهاننا وسمّوه علما حصوليّا». **حاشية التجريد** للجرجاني، مكتبة سليمانية، قسم حكيم أوغلي، رقم ٨٣٣، ٢٣٦و.

[المسألة الثانية والأربعون][٨١]

[١٤٩] قال الشّريف: ولا مخلص إلّا بأن يقال للمتحرّك في الأين من مبدأ المسافة إلى منتهاها أين واحد مستمرّ إلى آخره. قال الحكماء: إن الحركة آنيّ الحدوث زمانيّ الحصول.[٨٢]

[١٥٠] أقول: وتحقيقه أنّ الحركة بمعنى التّوسّط، حدوثه آنيّ. فإذا كان حادثًا يحصل في الخيال من سيلانه من أوّل المسافة إلى المنتهى أمر وهميّ له هويّة اتّصاليّة، لا يمكن حصوله إلّا في الزّمان. وتلك الهويّة الاتّصاليّة هو المنطبق على الزّمان وهو ليس [**/٢٨و**] له أوّلٌ وآخرٌ إلّا في الوضع فليس متناه بحسب القدر والامتداد. فحصوله ليس جزءًا فجزءًا أو انعدامه أيضًا ليس كذلك؛ بل إذا حدث الحركة بمعنى التوسّط في الخارج يحصل تلك الهويّة الاتّصاليّة منه في الخيال معًا. وكذا إذا انعدم تلك الحركة بمعنى التوسّط يزول من الخيال تلك الهويّة الاتّصاليّة معًا. هذا تحقيق ماهيّة الحركة.

[١٥١] وأمّا التّحقيق في وحدة الأين هو أنّ المراد من الوحدة ليس الوحدة الشّخصيّة؛ بل الوحدة العدديّة وهو الكون المتوسّط بين المبدأ والمتنهى، وذلك أمر كلّيّ في ذاته لكنّه واحد شخصيّ باعتبار وحدة موضوعه وزمانه ومسافته ومبدئه ومنتهاه ولا تعدّد في حدّ ذاته ما دام الجسم بين المبدأ والمنتهى؛ لأنّه ما دام بين المبدأ والمنتهى لا يخلو عن الكون في الوسط، لكن يتعدّد ويختلف عوارضه وهو تحقّق ذلك الكون المتوسّط وقتًا في قريب من المبدأ ووقتًا [**/٢٨ظ**] في حاق الوسط ووقتًا في قريبٍ من آخره. وهذا التعدّد تعدّد في عوارضه. وكذلك في الحركة الكيفيّة؛ فإنّ الجسم إذا تحرّك من السّواد إلى البياض يكون للمتحرّك كيفيّة واحدة بالعدد وهو كونه بين السّواد والبياض. وذلك المعنى أمرٌ كلّيّ.

هذا ما لديّ عتيد.

٨١ في الهامش: شبهة عامة.

٨٢ اختصره من **حاشية على شرح التجريد** للجرجاني، ورقة ٢٤و.

[١٥٢] واعلم أنّك إذا تلقّيت ما أمليتُه عليك في حلّ هذه الشّبهة بالفهم الصّائب، والذّهن الثّاقب تنفعك في مواضع لا تُحصى كثرة، وعساك إن أخذت الفطانة بيديك بعد الإحاطة بما ذكرنا، تقدر أن تدفع جميع الشّبهات الّتي أورده القوم والفضلاء في عصرنا؛ فإنّه على ما أرشده الحكماء العظام طريقٌ قويمٌ، ونهجٌ مستقيمٌ ﴿وَمَن دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا﴾ [آل عمران، ٩٧/٣].

[المسألة الثالثة والأربعون]

[١٥٣] قال الفاضل النّحرير:[٨٣] وإنّما الإشكال في المعيّة بالعليّة.» وذلك إلى قوله: «من جهة واحدة بشرط واحد.»[٨٤]

[١٥٤] أقول: فيه بحث؛ إذ يجوز أن يكون شيء واحد شرطًا لوجود أمريْن من [**٢٩/و**] جهة واحدة أو جزءًا من واحد وشرطًا لآخر من جهة واحدة وتعدّد الجهات لازم في الفاعل فقط، كما لا يخفى. فعدم ذلك الشّيء يكون علّة تامّة لعدمـهما معًا من جهة واحدة. ولا وجه لأن يقال إنّ الإشكال مخصوص بالمعيّة بالعليّة بالنّسبة إلى الموجود لا إلى المعدوم.

[١٥٥] ولو سلّم، فنقول: إنّه يجوز أن يكون لفاعلٍ واحد معلولين، أحدهما مركّبٌ والآخر بسيطٌ. ويكون الجزء الصّوريّ للمركّب جهة صدور البسيط عن الفاعل، يعني يكون المركّب صادرًا عن الفاعل بالذّات ويكون البسيط صادرًا بواسطته. فيكون علّتهما التّامّة واحدة من جميع الوجوه، كما لا يخفى.

[٨٣] في هامش الأصل: من مباحث المعيّة. والمقصود من الفاضل النحرير هو السّيّد الشّريف الجرجاني. وتارة يصفه المؤلف بـالفاضل النحرير وتارة أخرى بـالفاضل الشّريف.

[٨٤] **حاشية على شرح التجريد** للجرجاني، ورقة ٤٧ظ.

[المسألة الرابعة والأربعون]

[١٥٦] قال الفاضل الشّريف[٨٥]: وهذا التوهّم لا يجدي نفعًا؛ لأنّ ذلك الأمر الكلّيّ لما كان متحقّقًا» إلى قوله «كان الإشكال باقيًا بحاله.»[٨٦]

[١٥٧] أقول: هذا مخالف لما قاله في مباحث العلّة حيث قال: «فإن قلت: إذا توقّف تأثيره على أحدهما لا بعينه لم يكن خصوص شيءٍ منهما شرطًا [**/٢٩ظ**]؛ فلا تعدّد في الشّرط ولا في العلّة التامّة.»[٨٧] واستوضح ذلك بالسّقف القائم بالدّعائم المتعاقبة؛ فإنّ الموقوف عليه من الدّعائم هٰهنا واحد لا بعينه، فلا يتعدّد العلّة وإلّا يلزم التّوارد مع أنّه باطل. هذا كلامه.

[١٥٨] والحقّ في مباحث العلّة، كما لا يخفى.

[المسألة الخامسة والأربعون]

[١٥٩] قال الفاضل النّحرير: «بل أرادوا أنّ الجزء مستغن في تحقّقه عن سببٍ خارجٍ» إلى قوله «وهو نفس الماهيّة.»[٨٨]

[١٦٠] أقول: فيه بحث؛ لأنّه إن أراد بالعلّة العلّة التّامّة فلا احتمال لأن يكون سبب الجزء عين سبب الكلّ؛ لأنّ نفس الجزء داخلٌ في سبب الكلّ وخارجٌ عن سبب الجزء، كما لا يخفى. وإن أراد بها العلّة الكافية، كما هو الظّاهر من قوله «فإمّا أن يكون كافيًا في تحقّق الكلّ»[٨٩] فيرد النّقض بلوازم الماهيّة؛ لأنّ العلّة الكافية للماهيّة علّةٌ كافية لها أيضًا بعينها، كما لا يخفى.

---

[٨٥] في مباحث الماهية.

[٨٦] **حاشية على شرح التجريد** للجرجاني، ورقة ٧٥و.

[٨٧] والعبارة في **حاشية التجريد** كالتالي: «فإن قلت: ما ذكرته إنّما يتمّ في تعدّد العلّة التامّة بتعدّد الفاعل؛ إذ لا بدّ لكل واحد من الفاعلين من تأثير دون تعدّد الشّرط مع وحدة الفاعل؛ إذ جاز أن يتوقّف تأثيره على أحده ممّا لا بعينه. قلت: إذا توقف تأثيره على أحدهما لا بعينه لم يكن خصوص شيء منهما شرطا فلا تعدّد في الشّرط ولا في العلّة التامّة». انظر **حاشية على شرح التجريد** للجرجاني، ورقة ١٠٧ظ.

[٨٨] **حاشية على شرح التجريد** للجرجاني، ورقة ٧٥و.

[٨٩] **حاشية على شرح التجريد** للجرجاني، ورقة ٧٥و.

[المسألة السادسة والأربعون]

[١٦١] قال الفاضل الشّريف: «لا يكون الحالّ في التّشخّص سببًا له؛ لأنّ المحلّ سابق على الحالّ. قيل: إنّهم جعلوا مطلق الصّورة علّة للهيولى مع **[/٣٠و]** أنّها حالّة فيها، فانتقض ما ذكرتموه من أنّ الحال لا يكون سببًا للمحلّ.»[٩٠]

[١٦٢] أقول: فرقٌ بين الصّورة والأمر الحالّ في التّشخّص. فإنّ الصّورة جوهرٌ في حدّ ذاتها غير محتاجةٍ إلى محلٍّ، وإنّما ذلك في عوارضه ولوازمه من التّناهي والتّشكّل وقبول الانقسام على ما صرّحوا به وقام الدّليل عليه. وأمّا ما حلّ في التّشخّص فلا خفاء في أنّه لا يمكن أن يكون جوهرًا، فهو في حدّ ذاته محتاجٌ إلى محلّه متأخرٌ عنه بالذّات، فلا يكون علّة له.

[المسألة السابعة والأربعون]

[١٦٣] قال الشّريف: «وقد قيل: لو لم يكن معلول الوجوديّ وجوديّا لكان عدميّا وملكة ذلك العدميّ لا بدّ لها من علّة موجودة؛ إذ الموجود لا يصدر إلّا عن موجود، فعدم تلك العلّة علّة لذلك العدميّ؛ لأنّ عدم العلّة علّة لعدم المعلول وقد فرض أن الوجوديّ علّة له أي لذلك العدميّ فيتوارد علّتان على معلولٍ واحدٍ، وهو محالٌ.»[٩١]

[١٦٤] أقول: في لزوم التّوارد نظر؛ إذ فاعل العدميّ يكون مانعًا لملكته فيكون ارتفاعه جزءًا من **[/٣٠ظ]** علّتها التّامة وعدم كلّ جزء من أجزاء العلّة التامّة علّة تامّة لعدم المعلول من غير لزوم التّوارد. وكذا كلّ اثنين وثلاثة.

[٩٠] والعبارة في **حاشية التجريد** كالتالي: «قوله: لأن المحلّ سابق على الحالّ فلا يكون الحالّ سببًا لتّشخّصه. الظّاهر في العبارة أن يقال فلا يكون الحالّ سببًا له أي للمحلّ الّذي هو التّشخّص. قيل: إنّهم جعلوا مطلق الصّورة علّة للهيولى مع أنّها حالّة فيها، فانتقض ما ذكرتموه من أنّ الحالّ لا يكون سببًا للمحلّ». انظر **حاشية على شرح التجريد** للجرجاني، ورقة ٨٧ظ.

[٩١] **حاشية على شرح التجريد** للجرجاني، ورقة ١١٩و.

[المسألة الثامنة والأربعون]

[١٦٥] قال الفاضل الشّريف: ونقول: «لو فرضت الأحياز كلّها خالية عن الأجسام ثمّ إنّه فرض أنّه خلق الأرض وحدها كان نسبتها إلى الأحياز كلّها سواء؛ إذ ليس ثمّة مركز ولا محيط»[٩٢] انتهى.

[١٦٦] أقول: هذا الكلام لا يناسب أصل المتكلّمين؛ لأنّهم لا يقولون أنّ عدم تساوي نسبة الأجسام إلى الأمكنة ناش من وجود المركز والمحيط، فيكون على أصل الحكيم. وهم يقولون: إنّ فرْضَ خُلُوّ جميع الأحياز عن الشّاغل ممتنعٌ، فيجوز أن يستلزم ممتنعًا آخر، وهو وقوف الأرض في أيّ حيّز خلقت هي فيه، كما لا يخفى.

[المسألة التاسعة والأربعون]

[١٦٧] قال الشّريف: «وأمّا التّطبيق في مراتب الأعداد فوهميّ محض ينقطع بانقطاع الوهم؛ لأنّ القوى الجسمانيّة متناهية الآثار عندهم.»[٩٣]

[١٦٨] أقول: لا يخفى أنّ معنى التّطبيق بين [/**٣١و**] الشّيئين تخيّل الواهمة أحدهما بإزاء الآخر، وهو من قبيل الإدراك فليس للقوّة الواهمة فيه فعلٌ وتأثيرٌ؛ بل انفعالٌ وتأثّرٌ ولا فساد في انتقال القوّة الجسمانيّة إلى غير النّهاية عندهم. كيف لا؟! فإنّهم جوّزوا تأثير القوى الجسمانيّة إلى غير النّهاية؛ بل هو واجبٌ على أصلهم لما علمت من الحركات والانفعالات الدّائمة للهيولٰى، فتأمّل.

[٩٢] لم نعثر على هذه العبارة في **حاشية التجريد** ولكن وردت نفس العبارة المذكورة في **المواقف**. راجع **المواقف** للإيجي، ص ١٩٨.

[٩٣] **حاشية على شرح التجريد** للجرجاني، ورقة ١٨١ظ.

[المسألة الخمسون]

[١٦٩] قال **الفاضل الشّريف**: «هذه مناقشة واهية؛ لأنّ الكلام على تقدير كون السّكون قديمًا. فلو كان كلّ شرط موقوفًا على آخر، فإن كانت هذه الشّروط مجتمعة معًا، لزم التّسلسل المحال اتفاقًا كما قرّرناه. وإن كانت متعاقبة كما ذكره لم يكن السّكون الموقوف على مضيّ تلك الأمور المتعاقبة قديمًا قطعًا. وهو خلاف المفروض.»[٩٤]

[١٧٠] أقول: فيه نظر؛ إذ لِم لا يجوز أن يكون أحد الأمور المتعاقبة [**/٣١ظ**] شرطًا لا بعينه، فلا يلزم توقّف السّكون على مضيّها حتى يلزم حدوثه.

[٩٤] **حاشية على شرح التجريد** للجرجاني، ورقة ١٨٢و.